اصول ۱۱۷

۱۲

کتبخانه استان قدس

اسم کتاب الفصول الغرویه — عربی

مصنف / مؤلف: شیخ محمد حسین بن محمد رحیم

خطی / چاپی: سنگی نسخ طبع طهران

سال طبع یا تحریر ۱۲۸۶ عدد اوراق

جزء کتب اصول شماره ۱۲

شماره عمومی ۱۸۶۴ شماره قبض

واقف شهزاده رکن الدوله تاریخ وقف ۱۲۹۹

طول ۳۶ عرض ۲۲ قفسه

سال ۱۳۱۸ خورشیدی بازبینی شد

بتاریخ ۱۴ شهر رجب ۱۳۴۲

چاپ شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۸۶۴

رده‌بندی دیویی: ۱۲۸۶ ف ۲۵۷ ح ۲۹۷٫۳۱۲ مرجع □

سرشناسه: حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، - ۱۲۵۴ ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: الفصول فی علم الاصول.

شرح پدیدآور:

کاتب: - تاریخ کتابت: -

محل نشر: تهران ناشر: ... تاریخ نشر: ۱۲۸۶

صفحه شمار: ا ح. ۲۸ (بدون صفحه شمار) مصور □ درسی □ گراور یا افست □

زبان: عربی ابعاد: ۲۲×۳۶ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی □ خریداری □ ارسالی □

واقف: شاهزاده رکن الدوله محمد تقی تاریخ ثبت: ۱۲۹۹ ق

یادداشتها: عنوان دیگر: الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه - قرن ۱۳ ق

شناسه(های) افزوده: الف. رکن الدوله، محمد تقی، واقف ب. عنوان: الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه ج. عنوان

فهرستنگار: عظیمی تاریخ فهرستنگاری: ۲۲ / ۱۲ / ۸۶

[illegible]

هذا كتاب الفصول في علم الأصول

فصول الشيخ في كتاب الأصول بمنزلة الربيع من الفصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومعارج اليقين ونور قلوبنا بزبدة من لوامع تمهيد قواعد الدين ووفقنا لتحصيل حاصل القوانين الممهدة لايضاح مدارك شرعه المبين والصلوة والسلام على من اصطفاه واختاره على العالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين الى يوم الدين اما بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربه الكريم محمد حسين بن محمد رحيم غفر الله ذنوبهما وحشرهما مع محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انه لما ساعدني سوابغ التوفيقات الالهية والتاييدات الربانية على السلوك في المسالك العلمية وتحصيل المعارف الدينية من العقلية والنقلية ورايت ان اكثرها قدرا واجلها خطرا بعد العلم الموسوم بعلم الكلام علم الفقه المتكفل لبيان الاحكام الكاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام ووجدت مسائله ...

التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فارد عليه بذلك فتامل وفي المقام كلام سنقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم التصور اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل
لعدم استقامة المعنى من غير تعسف والشرعية اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء فسر به تعالى او بالنبي صلى الله عليه وسلم او من الشرع بمعنى الطريقة المنتسبة اليه ونسبة الاحكام
الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقريبا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى متعلقه او وصفه او نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها
للعهد الذكري ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث دخل في المنسوب اليه لتغاير الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين فالمراد شرعنا
كما هو الظاهر المتبادر دون سائر الشرائع اذ لا يسمى من علم فروع شرع اليهود والنصارى عن ادلتها فقيها من حيث علمه بها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول ولا
مناص عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية اي الثابتة في هذه الملة كما هو الظاهر من اطلاقها او بواسطة اضافة الادلة
ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته العقل او لا والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مهماتها
في الكتب المعهودة وربما تفسر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة والظاهر ان المراد بالموصول اما العلم الشرعي او الحكم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي
اعتبرناها في الحد كما يقتضيه ظاهر المقام لا مطلقها او مطلق احدها او مطلق الشيء لئلا يتضح فساد طرده على بعض الوجوه الاتية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل
بلا واسطة لا يكون فرعيا قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي والادراك الشرعي والمسائل الشرعية او نسبها او مطلق الاحكام او ملكة احد هذه
الامور او التصديق باحد الثلثة المتاخرة من الاولين والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة في الحد بقرينة وقوعها حالا او وصفا ويجوز
ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبيه على ان الاحكام الشرعية تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصية وان يراد بها مطلق
الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فلو فسرت بالمعنى الاول لجاز ان يراد بالموصول جميع المعاني المتقدمة على تعسف في بعضها وان فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد
بها المسائل ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيد الكيفية نظرا الى ان الحد يتم بدونها وعلى تقديره يصح ان يراد بالموصول جميع المعاني
المتقدمة مما عدا التصديق والادراك والملكة وربما امكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه يبتني على ارجاع التفسير الى الفرع
دون الفرعية كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل عمل المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المنتقدة بقول الحكيم والمتكلم بامتناع صدور القبيح
منه تعالى وانه يمتنع منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وانه مختار في افعاله حكيم في صنعه كذا لو امر ذلك بالخبر خصوصا لا فعال بل ينبغي ان يخص بالمكلف الانسان لئلا
ينتقض على بعض الوجوه المنتقدة بنحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويحمل الملئكة والملئكة يدخلون وقالت الملئكة ويؤدي مثل قوله تعالى
واذ قلنا للملئكة اسجدوا ومع ذلك يتجه على طرده نحو قال لموسى وقال فرعون ما كنت فانها تشتمل على احكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء ولا مدفع
الا بان يفسر الموصول والكيفية بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان تكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه شارعا كما هو الظاهر ويمنع تحقق الحيثية
في المذكورات فيندفع النقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار نعم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها
او لا بكيفية العمل عنه كمباحث النجاسات والمطهرات والمواريث فان قولهم كذا نجس وكذا مطهر او يرث كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام
اخر وعلى طرده بنحو مباحث اصل البراءة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه تعلق المسائل بموضوعها وليس المسئلتان المذكورتان تتعلق بالعمل كذلك
وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسي ينبغي ان يراد بالعمل ما يتناول العمل الوجودي والعدمي ليدخل فيه مثل وجوب الترك او استحبابه او حرمته او كراهته
او اباحته وان دخلت فيه باعتبار حرمة الفعل وكراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايضا وكذا مثل شرطية الترك او ما يعتبر ان خلت باعتبار اللازم
ما يعتبر في الفعل شرطيته ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول عمل القلب انتقض طرده بالاحكام التكليفية
الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرفي الاصطلاح بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبري فباعتبار الامكان تدخل فيه الادلة المعدة والتي
لم ينظر فيها فانها تتصف بامكان التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليخرج ادلة المسوقة بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحا والنظر ترتيب
امور معلومة للتادي الى مجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادي الى مجهول وهو اولى لتجوزنا التعريف بالمفرد كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه
وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب ويخرج عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لاستحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على
شرائط المادة والصورة فبه يعدم العبرة بالنظر الفاسد لان حصول التوصل به اتفاقا وخرج بالمجهول الجزئي الموصل الى مجهول تصوري فانه لا يسمى دليلا بل معرفا
وهذا التعريف لا يتناول الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبار
ادلة صحيح بالاصطلاح لان المراد بالمدلول عليه الاحكام في الجملة ظاهرية كانت او واقعية وربما امكن تخصيصها على الاول بالثاني لكن يكون الوصف باعتبار
الغالب فانها قد لا تفيد الاعتقاد بالواقع اصلا ثم هذا الحد او في بالمقام من تحديد بعضهم كالعلامة له بما يفيد معرفة العلم بشيء اخر ايجابا او سلبا فانه بظاهره
انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ما عداها لا يفيد العلم وهذا المعنى لا ينطبق على موضوع هذا العلم لانه عبارة عن نفس المفردات كيف جملة من طرق النظر
منها انما يعرف في هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه مع ما ذكره معنى اخر للدليل مباين لما ذكرناه وهو المعنى التابع غير المقام مع ان قوله ايجابا او سلبا احتراز
عن المعرف لا حاجة اليه لخروجه بقيد العلم فان المفهوم منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا الحد باطلاقه يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم
بشيء اخر والظاهر انه لا يسمى دليلا في الاصطلاح الا مجازا وايضا لا يتناول الادلة المعدة الا ان يتعسف بحمل الافادة فيه على ما يتناول شانية الافادة اذا تقرر هذا
فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة بالنوع الحقيقي لا بجرد النسبة والاضافة او فسر بالادراك وقلنا بان حقائق العلوم تابعة
لحقائق معلوماتها كما يراه بعضهم وبمنزلة الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصور والتصديق من صنف الانهماك نوع لما يندرج تحتهما من العلوم
المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليهما وان كان جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتهما من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما مر

التحقيق

التحقيق في كل موضع يكون كذلك ويخرج بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات كالعلم بما ذكره جماعة وهو ظاهر بمقتضى حمل الاحكام على النسب وقد صرح به
بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يخرج الا بتكلف ومن التصديق لان التصديق لا يتعلق بغير النسبة فيكون بقيد الاحكام على تقديره توضيحا
ولو اريد بالاحكام المسائل او مطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم امكن توجيه الاحتراز بها عن العلم بما اخذ فيها مجردة عن النسبة لكن لا يخرج بها الا مقتصرا عليها في الاحتراز
العلم بالنسبة على الاول والعلم بما عدا مطلق الاحكام على الثاني ومن رد الصفات الى الصفات لا بد ان يغاير ما يجوز ان يحمل الاحكام على التصديق بها بتعين حمل العلم
على الملكة كما عرفت يتوقف صحة الاحتراز المذكور ظاهرا على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد وينبغي ان تؤخذ الصفة مثبتة كما يرشد اليه تمثيل بعضهم بغيره الاحتراز
بالنسبة الاخرين لتحقق الاحتراز عن النسبة ايضا حيث انها تخرج بالتقييد بها ايضا والوجه عدم ذكرها مستقلا عدم كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان حمل العلم الملكة
كان التقييد بالاحكام مطلقا احترازا عن ملكة غيرها وان فسرت الاحكام بمطلق الاحكام كان مخرجة عن العلم مطلقا للعلم بما عدا ما من الاحكام التي ليست شرعية فيكون قيد
الشرعية مستدركا كما يخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام غيرها كالعقلية وبقيد الفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله وعلم الملئكة والنبي والائمة
والفرعية التضروريه لبس شيء منها مستفادا من الادلة كذا قالوا اقول وفي الاحتراز انما يصح اذا حمل العلم على غير الملكة من التصديق والادراك فسر بالمعنى الاعم لا بمعناه
المصطلح عليه عند اهل الميزان اما اذا حمل على الملكة كما صرحوا به فان فسرت بمجرد التهيؤ والاستعداد كان علمه تعالى خارجا عن اصل الحد وكذا اذا حمل على التصديق والادراك
وفسر بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون به ما يختص بالحصولي وكذا العلم الملئكة على ما يراه الفلاسفة وان اعتبر معه ان يكون ناشيا عن الممارسة والمزاولة
كان علم الانبياء والائمة والملئكة والعلم بالاحكام الضرورية خارجا عنه بناء على التفسيرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على ما
من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بعيد جدا لا يساعد عليه كلماتهم ثم الوجه في الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن
الادلة كما علوا به مما يوجب ظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس كذلك ولا مخلص عنه
الا بان يؤخذ هذا القيد في الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فتكون الضرورية خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها فيه
دونها نظرا الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي انما تتم عند ما ذكرناها فاسندوا الاحتراز الى القيد رعاية لهذا الاعتبار او لتوافر العلم بما يدخل
فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها بهذا القيد سواء جعل الظرف لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظاهر او حمله على التصديق والادراك دون الملكة لا تكون
عن الادلة بل عن الممارسة والمزاولة والوجه لا احتراز ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه تعالى فظاهر واما علم الملئكة والنبي والائمة فلانهم يستفيدون
الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون في الائمة ويقول به بعضهم في النبي ايضا واما ما يستفاد من بعض الاخبار من انهم يستفيدون
بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفادتهم لها منهما ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والكل يقتضي الحد
ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليهم في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عن علومهم
كلامنا في الفقه بمعناه المصطلح عليه عرفنا واطلاق الفقيه عليهم انما هو بحسب اللغة او متعلقا بالاحكام بحملها على التصديق غير مكون العلم بمعنى الملكة
لا غير سواء فسرت بمطلق التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح على الوجه الاول لان النبي والائمة والملئكة لا يوجد منهم تهيؤ التصديق عن
الدليل لا لقصورهم بل لعلو شانهم عن ذلك لانهم متى هو الحكم علموه من غير توسط الاستدلال وكذا الاحكام الضرورية فان الفقيه متهيؤ للعلم بها من الضرورة لا عن الدليل
جعل مستقرا صفة او حالا للعلم او للاحكام ما يتوهم من ان الظرف يحكم النكرة فلا يصلح صفة للمعارف فليس بشيء على اطلاقه لان الموصول اذا لم يكن مدلوله امرا معينا كما في
المقام جاز وصفه بالنكرة وان كان معرفة لفظا على ما صرح به غير واحد منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المغضوب صفة للموصول معللا بانه لا توقيت فيه
وجملة يحمل صفة للحمار وجملة لا يستطيعون صفة للمستضعفين الى غير ذلك ثم الاحتراز به اما على الوجهين الاولين فظاهر لان العلوم المذكورة ليست حاصلة عن الادلة
كما هو مقتضى ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر بقيد الحيثية التعليلية فيخرج به تلك العلوم فانها وان صدق
عليها انها علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة او حال كونها حاصلة عنها لكنه ليس علما بها من حيث كونها حاصلة عن الادلة لكن يشكل البناء على هذا في الاحتراز عن
علم المقلد بالقيد الاتي كما سنشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية او بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بهما او صفة لهما او حالا عنهما ووجه
الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين لا يقال لا نسلم خروج علمه تعالى على تقدير دخوله بالقيد المذكور لانا كما نعلم تعالى بالاشياء على الوجه الاتم لزم
ان يعلمها بعللها اذا كانت معللة ادلتها لما كان علمه تعالى بالاشياء العلم بذاته التي هو سبب العلم بمعلولاته فعلمه يكون عن الدليل فلا يخرج الحد بالقيد المذكور لانا
نقول بعد المساعدة على الدعوى في المقامين ان ذلك لا يسمى دليلا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا نسلم خروج الاحكام الضرورية بهذا القيد لان المراد بكونها ضرورية
ان العلم بصدورها عن الرسول ضروري لان العلم بكونها احكاما صحيحة حقة مستفادا من الوحي ضروري وكيف وهو مبني على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات
المرسل وعلمه وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التي ذكرت في محلها والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فتكون باسرها نظرية لابتنائها على امور نظرية
قلت اما اولا فلا نسلم ان العلم بصدق الرسول نظري بل من الضروريات التي قياساتها معها كما زعمه بعضهم وسننبه عليه في مسئلة الحسن والقبح العقليين ولهذا تراه يحصل للبله
والصبيان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب نعم من سبق ذهنه بشبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا فالاشكال المذكور لو تم فانما يتجه بالنسبة اليه دون غيره
واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكام العادية فان الشرع كما يطلق
عليه تعالى كذلك يطلق على النبي صلى الله عليه وسلم ايضا ويلحق بقيد الحيثية المستفاد من الوصف صحته الى الواقع لئلا يعود الاشكال ثم نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعية او نقول
نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد كيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار كونها حقة مستفادة من الوحي لانها من لوازم
اذا اخذت بهذا الاعتبار الاولين نعم يشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما يصح حصوله لمن لا يقول بالرسالة العلم بالظاهرية منها اذا علم من الضرورة

حكم الرسول صلعم باصولها وطرقها مع ان مثل هذا لا يسمى فقيها في الاصطلاح اللهم الا ان يقال هذا فرض لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما
يحافظ عليها بحسب الوقوع دون الامكان او يقال بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم عليه
واما ثالثا فلانا ان نجعل اضافة الادلة للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون العلم بها مستفادا
عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامته عن عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل الاجماعية على ما يراه المتاخرون في الاجماع
من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس فيمن خروج علم بعض رواة الفقه كزرارة لكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق
الضرورة غالبا هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة وغيرها لئلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض ببعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس
فانه يعد بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا يندفع برجوع حجيتها الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لانحصر في العقل
لرجوع حجية غيره اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم لشيء من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره كمن يمنع
وقوع الاجماع او الاطلاع عليه وينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب والعقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على تفسير العلم بها او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية
علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية وكبرى اتفاقية مطردة في جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي
فهو حكم الله في حقي فينتج المطلوب وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام ومستقرا للعلم صفة له او حالا عنه بناء على ما هو
الظاهر المتبادر واما اذا جعل مستقرا للاحكام او حالا صفتها فلا يتم الاحتراز وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق على علمه انه علم بالاحكام الشرعية الفرعية
الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها كذلك الا ان يقال ان المتبادر حصوله عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يقال اختلاف الادلة
بحسب اختلاف فتاوى المفتي وكل واحد يوجب اختلاف الدليل وتعدده عنده فيكون للمقلد ايضا ادلة تفصيلية او نقول علم المقلد ليس ماخوذا عن الادلة التفصيلية
كعلم المفتي لانه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة او نقول هذا الدليل انما يفيد وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة
الى اخراجه بالقيد المذكور ولانا نقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل لا معنى للدليل الاجمالي الا
ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية
توضيحا واما الثاني فبان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بدون واسطة واما الثالث فمدفوع بان الدليل انما اقتضى وجوب العمل بالشيء في حق
المكلف مقتضى علمه ايضا بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اغرب بعض الافاضل المعاصرين حيث التزم بالاشكال الاخير وجعل الحد بان قيد التفصيلية لاخراج
العلم بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية من ضرورة او عموم اية او سنة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى
فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تعجب من غفلة القوم عن ذلك وفساده ظاهر مما مر فان العلم بالاحكام الاجمالية لا يسمى
فقها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة الاجمالية والتفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة يؤذن بغفلته
عما ذكروه في معنى الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك به حيث التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف علما
حاصلا عن الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان قلت اذا كان علم المقلد مستفادا من دليل اجمالي
لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل المذكور كما مر يخيل الى ... عدة لم يكتفوا في اخراجه بقيد الادلة بل اعتبروا معها
قيد التفصيلية ليتضح الاحتراز ثم لهم على المقام اشكالان احدهما ان العلم ظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقيه لا يحصل له
في معظم المسائل الا الظن بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب من القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان
كان القائلون به قاطعين بمذهبهم فلا ورود له عليهم الا ان يجعل عليهم ايضا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم فحملوه تارة على الظن
واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني الطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشهرة كما ادعي لا يصلح
لها فلا يصح ان يرتكب بها في الحدود واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كاصالة البراءة والاستصحاب المعمول في نفي التكليف واثباته مع ان
الاحكام المثبتة بهما من الفقه قطعا واما ثالثا فلان الظن او الاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو الحكم الواقعي لتطرق الخطا الى غير العلم ولو اريد بالحكم الواقع
ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايضا وهو كما ترى مع ان التصرف في العلم وما ارتبا بما قرناه مع تحصيل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول صلعم مع انه
لا يسمى فقيها كما عرفت ويمكن دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزام كما وقع من البعض
مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل والعلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجع
الى المعنى الاتي اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا ذلك فلا اتجاه لذكره في مقابلته وان اريد ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا
بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في المقيد بالمجموع لعدم العلاقة مع ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا يغني عن التصرف في
الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلاقة على هذين التقديرين علاقة الاطلاق والتقييد كما هو الظاهر لا علاقة المشابهة كما زعم المعاصر المذكور
حيث ذكر ان العلم استعمل للظن بمشابهته وجوب العمل به وهو كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم
المظنون وكونه مدلول الدليل امر معلوم فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم والثاني بالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية او الفعلية
ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد ما عليه قيل من انه يبتني على التصويب لانه
انما يتجه اذا اريد بها الاحكام الواقعية لا مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل المكلف به لكان

عليه ان يعمل على حسبه هذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما يجب عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه وبعد السعي والكد ان اصابه وان لم يصبه فالذي
ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغراهما وهي هذا ما ادى
اليه نظري وكبراهما اتفاقية وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت النتيجة ايضا قطعية فيكون
الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما
يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق بقيد صفة للاحكام ويعتبر الحيثية ليخرج علمه تعالى وعلم الملائكة والنبي والائمة وعلم المقلد الضروريات
وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون النتيجة ماخوذة منه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة
التفصيلية انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور بل من التصديق ويمكن الجواب بان المراد بكونه
حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف اقول والاولى ان يعتبر ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة
عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعهودة للاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان صغرى
وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في
الاحكام ادلة متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب وكل ما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت او دل عليه الخبر الصحيح وكلما دل عليه الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى
هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات حجيتها او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد
بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال بدخول علم المقلد على هذا البيان اذ يمكن ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويفرد الدليل الاجمالي على حجية
يكون دليلا على حجيتها وجه التفصي عنه ما بان يقال مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لانه مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق
الصغرى او باعتبار العهد في الادلة كما مر او بان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل المجموع على ذلك لظهوره فيه فيخرج
علم المقلد اذ ادلته نوع واحد هو فتوى المفتي وان تعددت او تعدد ولكن لا يستقيم طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي مطلقا واعلم ان ما
مر غاية توجيه المقام وهو عندي غير مصحح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى نظرا الى عدم ذلك بنفسه كما تراه في بعض ابناء
زماننا فان المتبادر حاله عليه قطعه بان كل اهلية الفتوى يوجب قطعية الاحكام وتعذره فيها الامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل
الصناعة لا يعدونه فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل بعلم النحو الخابط في معظم مسائله لو مثلا لا يعد نحويا ولا يعد من اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها متقن لمبانيها
ولا مدفع لهذا الاشكال الا بان يحمل العلم المعتد به في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو من تعسف ومما اعتبرنا الاطلاق في العلم الثلاثة
يلزم استدراك قيود الحد فان هذا الاشكال كما ترى مبني على تفسير معنى العلم ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع به ايضا بعض الاشكالات السابقة والاتية الثاني ان
المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق او بعضها بحملها على الجنس او العهد الذهني والخارجي لعدم احتمال الارادة ليس هنا تقدير معين معهود مع انه
لا يخلو في الاشكال اما الاعم من الكل والبعض كما يحتمل الحمل على الجنس فيتساوى اللاحق في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عند من يسوق
عالمين بجميع الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام عن الادلة وقد اجيب عنه تارة باختيار
البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لان العلم المذكور داخل فيه واما على القول بعدمه فلان انتفاء العلم بالبعض حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير
لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده
قياس يوجب علمه بالحكم الظاهري واما اذا حملنا على الظن وعلى الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا وان كان بعضهم لم نظر الا
ان التجزي حيث لم يحط بالكل فيجوز ان يكون امساويا او ان يوجد دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي عثر عليه فكابره بينه وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله انشاء الله تعالى
ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه فيلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام
صدق عليه هنا وفيما سبق مطلقا واذا كانت ثلثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف لا سيما اذا كان قوله بالتجزي مبنيا على التقليد اخرى
بانا نختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل وان لم يكن عالما بها بالفعل وما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو
في مقام الاجتهاد الا الفتوى والحكم نعم يلزم على هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فيلتزم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه ونقول بان علمه لا
يسمى في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يقال اذا تعذرت الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل
امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها على تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في تفسير العلم
بالملكة فنقول قد تداول بينهم في هذا الفن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعمالاتها ان تلك الاسامي اسماء لا
ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك الاطلاع من صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا بما يحصل له
بمزاولته بعض العلوم النظرية قريحة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله بادنى مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذا لا يصدق المنطقي
على العالم بكثير من مسائل المنطق اذا قصر نظره عن تحصيل البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث يعتد بها
عرفا فلك ان تقول بان اسامي العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او العلم الحاصل لصاحب الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة
محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا يخلو من بعد لا يقال لا سبيل الى تلك الوجوه لانها تؤدي الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم
وايضا ان كان المعتبر فيه العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا او تاملوا علموا وان كان المراد

التهيؤ والاستعداد يرجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمالين فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام
التصديق بالنفس وحصولها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة بالتهيؤ والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم اما اذا فسرت بالقوة الناشئة
عن الممارسة في العلم الذي حصلت فيه كما هو الظاهر فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في العكس
ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في محله فعلم الفقيه ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال القوة عنه
بالنسبة اليها ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصلح ان له ملكة الجميع بل البعض خاصة ويمكن دفعه بان المراد ملكة العلم تحصيلا او بقاء او ملكة تحصيله او
على تقدير وروده بالنسيان او شبهه وبحمل العلم على الاعم من الادراك بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه بالنسبة الى الجميع لكنه
مجاز غير معروف فيمكن القدح في الحد باعتباره لعدم القرينة عليه وبحمل القوة المفسرة بها الملكة على ما يتناول قوة التذكر ايضا او يخص بها ويندفع الاشكال لان
الفقيه حال تذكره لبعض الاحكام له قوة التذكر لها ولو بحسب زمان اخر لكن يلزم ح ان لا يكون فقيها باعتبار تذكره لها كما يلزم ان لا يكون فقيها على الاول باعتبار
خصوص احد الامرين ولا غرو في التزام ذلك واذ تبين لك الحال في الجزئين الماديين فلنبحث عن الجزء الصوري فنقول اولا قد ذكروا ان اضافة اسم المعنى تدل على اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي تدل عليها وارادوا باسم المعنى المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على معنى قائم بغيره فان هذا هو المفهوم من
الكلام في مثل المقام فيتناول المصدر ايضا وزعم المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى وهو حاصل المشتق وما في معناه ورد على من فسره بالمعنى لا
بانه متناول للمصدر ولا يدل اضافته على الاختصاص باعتبار المعنى الذي عبر بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق الى الثوب لا يفيد الاختصاص باعتبار
الدق بل باعتبار التعلق وهو خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القلم فانها تفيد الاختصاص باعتبار الكتابة وهو مما دل عليه المضاف وفيه نظر
لانه ان اعتبر الاختصاص صح شمول المصادر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكتابة
بزيد ما لم تؤخذ باعتبار الوجود وانما اعتبروا قيد الاعتبار تنبيها على ان الاختصاص المستفاد من هذه الاضافة ليس الا بحسب الصفة الملحوظة في المضاف فان قولك
هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبية دون الموهوبية والمطلوبية ونحوهما وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكروا من ان اضافة اسم العين تدل على
اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا اي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف وان كان الاختصاص يستلزم ان يكون باعتبار بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار
بزيد باعتبار الملكية او السكنى لكن هاتان الصفتان خارجتان عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني
والذي يظهر من كلماتهم هو الاول واذا عرفت هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى المبني عليه الشيء كما مر في معناه اللغوي او بمعنى الدليل كما مر في معناه الاصطلاحي
وعلى التقديرين فهو من اسماء المعاني فيفيد اضافتها الى الفقه اختصاصها به من حيث كونها دليلا او مبنيا عليها وح فمعنى اصول الفقه الادلة المخصوصة بالفقه او
الامور التي يبتني عليها الفقه فقط فبهذا الاعتبار يخرج مثل النحو والصرف والمنطق مما يبتني عليه الفقه وغيره من ادلته لعدم اختصاصها به في ذلك كذا قالوا وفيه نظر
لان كثيرا من مسائل هذا العلم مما يستدل بها في علم اصول الدين والاخلاق بل قد يستند فيه بها فكيف يتم دعوى الاختصاص اللهم الا ان يقال لما كان لعلم الفقه مزيد حاجة الى
هذا العلم بل هو الغرض الداعي اليه وبه نزل ذلك منزلة الاختصاص تجوزا وعبر عنه بالاضافة في الاختصاص توسعا وربما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد تعليلا
بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المتبادر فيختص بمسائل الفن وفيه تحكم ظاهر ولك ان تفسر الاصول بمعنى القواعد وان لم اقف على من يذكره
فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه ثم الكلام في الاضافة والاختصاص ما مر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكالات الاتية وكانهم
تركوه نظرا الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالات ينبغي التنبيه عليها الاول ان الاصول ان فسرت بالادلة لم تتناول
جميع مسائل الفن كمباحث الاجتهاد وان فسرت بالمبني عليها دخل فيها علم الرجال لابتناء الفقه عليه ايضا الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاضافي يتناول موضوع
هذا الفن اعني الادلة الاربعة بكل من التفسيرين لابتناء الفقه عليها وكونها ادلة له وقد تقرر في محله ان موضوع كل علم خارج عنه فلا يقال قيد الاجمال
ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها تفصيلية لانا نقول هذا احتمال لا شاهد عليه من اللفظ فلا يلتفت اليه ثم ما استند اليه بعضهم من ان
التفصيل مأخوذ في حد المضاف اليه وليس مستندا للتفصيل الا الادلة الاجمالية مدفوع بان تفاصيل الفقه كما تستند الى الادلة الاجمالية كذلك تستند الى
الادلة التفصيلية بلا فرق ومجرد اخذ التفصيل في حده مما لا يصلح قرينة على ارادة الاول لما اضيف اليه مع ان من الادلة الاربعة ما هي ادلة اجمالية فيلزم
دخولها فيه على التأويل المذكور الثالث ان المعنى الاضافي لا ينطبق على المعنى العلمي لان الاول علم على امر نفس المسائل والثاني على ما يشمل العلم بها والعلم بالشيء
يغاير الشيء ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه بتقدير مضاف في الاول اي علم اصول الفقه وفيه تعسف اذ المقصود مطابقة معنى هذا الاسم باعتبار الاضافة لمعناه باعتبار
العلمية واعتبار التقدير مخل بذلك فالوجه ان يجاب بان هذا الاسم كاسامي سائر العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما يرشد اليه التتبع
في موارد استعمالها فالمعنى الاضافي منطبق على المعنى العلمي بالاعتبار الاول ولا حاجة الى التقدير المذكور هذا ملخص القول في المعنى الاضافي واما المعنى العلمي وهو المراد
هنا فالظاهر انه لاحق للمضاف مقيدا بما اضيف اليه كما نقول به في بعض الالفاظ المضافة كماء العنب وماء الورد مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر منهم ولا يتغير
بذلك ما صنعناه بالافراد في ضبط التعريف وكيف كان فقد ذكروا له تعاريف عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس او بمنزلته على ما مر والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على القواعد الظاهرية او الاعم منه ومن
الظني اعني مطلق الاعتقاد بحملها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايسة الى ما مر والمراد بالقواعد القضايا الكلية فيخرج بالتقييد بها العلم بغيرها
من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسرها بعضهم بالامور الكلية فتشمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسر
العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بما لو جهل الاصولي بعض المسائل النادرة منها ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات

وبقولنا

وبقولنا الممهدة الى الفرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام او للاستنباط لغير الاحكام كمباحث النصوص من علم المنطق فانها ممهدة لاستنباط
النصوص النظرية من النصوص الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج معها الحدود ايضا وللاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط
الاحكام النجومية او الشرعية الغير الفرعية كبعض قواعد الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب
فانهما ممهدان للعلم بصدق الرسول وامتناع الخلف في مواعيده تعالى وقولنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه بعد اخذ
طرق الاستنباط فيها ومنها الاحكام الشرعية فقد تستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد لدخل فيه مبحث التقليد وتقرير الجواب
منه انه انما يذكر استطرادا او ينبه بخروجه عن المعنى الاضافي للعلم الا ان يمنع الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما
مما يستنبط منه الاحكام وجوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لتحصيل ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم بالقواعد التي يستنبط
منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغى اليه ثم الكلام في الاختصاص ما مر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في
الحد اذ تستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يقال مفاد الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد
الممهدة والا لكان المستنبط بعض تلك الاحكام لانا نقول غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخلة في الجميع ولا باس به مع اختلاف الاعتبار
وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني ويحتاج توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل
الغرض من بيانها فيه معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينافيه الثالث ان الحد صادق على علم الله تعالى وعلم الملائكة والانبياء والائمة بتلك القواعد مع ان
شيئا منها لا يسمى في العرف اصولا ولا بد ليل عدم صدق وصف الاصولي هناك ويمكن دفعه بالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع انه على تقدير
حمله على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتجه النقض بالاول ولو اريد بالاستنباط استنباط العالم بها اندفع النقض بجميع موارده القول في موضوعه
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتاج الى واسطة في الثبوت اولا
مباين اعم او لا اما الاول فكالاحوال الاعرابية الطارية على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للفظ وان كان له نوع تعلق به واعم بحسب الوجود
لتحققه في النقوش وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية الطارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو امر مباين للافعال
والادلة وان كان له نوع تعلق بهما واعم من كل منهما لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة للممكن المبحوث عنه في فن المعقول فانها تتصف بها من حيث الذات
على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارية على الاشكال كتعادل زوايا المثلث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال للموضوعات بها
مستند الى ذواتها وكذلك الاحوال اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة والشدة
اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الشيء بل في علم يكون موضوعه ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما تكون
لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة امور نزلت منزلة امر واحد لما بينها من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية فيكون موضوع هذا
العلم في الحقيقة فيبحث عن كل بحسب ما يعرض له بدون واسطة في العروض وان عرض للاخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه فيه بهذا الاعتبار هذا ما ساعد
عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض الشيء لذاته او لامر يساويه واما ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة
للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة
التي لا يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر يساويه ان يكون العارض عارضا لنفس الذات او لامر يساويها اي بلا واسطة
غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه كما يظهر من عدهم لما لا يبحث عنه في العلم وامثلتهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم
الاول اعني العوارض اللاحقة لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو مساو فانه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض ما يساويه فاللازم ان يبحث
عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان ارادوا ان يكون العرض معلولا للذات وللامر المساوي كالزوجية اللاحقة للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة
الى قوة التعجب المساوية للانسان فهو فاسد اما اولا فلانه بظاهره يوجب ان يكون كل مبحث من مباحث العلم مستندا لجميع جزئيات موضوعه لامتناع تخلف المعلول عن العلة
وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم واما ثانيا فلان العوارض المبحوث عنها في كثير من العلوم انما تلحق موضوعاتها بواسطة امور مباينة كما في علم اللغة والنحو والصرف وتوابعها
وعلم الفقه والاصول والطب الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالدلالة على معنى واختصاص كل معرب بنوع من الاعراب واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق الالفاظ بواسطة وضع
الواضع وتخصيصه وهو امر مباين لها وكذلك انما يعرض الاحكام لفعل المكلف ويعرض الحجية للكتاب والسنة مثلا بواسطة حكم الشارع ووضعه وهو امر مباين لهما واما ما سبق الى بعض
الاوهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه فتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى نفس النار بل الى مماستها وهي من عوارض الماء فليس مما
يصغى اليه ومنشأه عدم الفرق بين المقتضي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذا ليس موضوع الفقه مطلق
الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذا ليس موضوع الفقه مطلق افعال المكلفين بل هي من حيث الاقتضاء والتخيير مثلا فالاحكام لاحقة لها بهذا الاعتبار
بالذات على ما سلف قلت الكلام في موضوع سائر العلوم قلنا ان اريد ان الموضوع نفس الحيثية تحققا او المركب فكذلك او بشرط الحيثية فلا يلزم منه ان يكون اللحوق مستندا الى الحيثية
مع انتفاء الفائدة في تقييده بها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات فلم نحققه على وجه لان موضوع احد العلمين
ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار الحيثية وان اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العربي
الذي هو موضوع للعلوم العربية اذا اخذ من حيث الاعراب والبناء مثلا كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصا بعلم النحو لانه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض له
ايضا احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها والظاهر ان لا منافاة بينهما فيصح ان يقع مقيدا بهذه الحيثية موضوعا لتلك العلوم وكذا اذا اعتبر مقيدا

في موضوع علم الاصول

بيان الحيثيات وان اعتبر الحيثية فعلى المنزلم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق في المقام ان يقال تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات كتمايز علم النحو عن علم المنطق وتمايزهما
عن علم الفقه واما بتمايز حيثيات البحث كتمايز علم النحو عن علم الصرف وتمايزهما عن علم المعاني فان هذه العلوم وان شتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي لا
ان البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فهم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم
اخطأوا في اخذها قيدا للموضوع والصواب اخذها قيدا للبحث وهي عند التحقيق عنوان اجمالي للمسائل التي تقرر في العلم وذلك ان تتعسف في كلماتهم بحيث ترجع الى
ما ذكرناه ... البحث في هذا العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والتراجيح من حيث
استنباط الاحكام الشرعية منها ثم نظر بعضهم الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلثة وبعضهم ادرج الثالث في الاول نظرا الى ان البحث عن التعادل والتراجيح
... وتعيين ما هو الحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين الى ان موضوعه الادلة الاربعة وان سائر المباحث راجعة الى بيان احوالها
... دلالتها في نفسها وهو الامر الاول ومن حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث ومن حيث الاستنباط وهو الا
... رجاع مباحث الاجتهاد الى بيان احوال الادلة لا يخلو من تعسف واما التقليد فمباحثه خارجة عن مباحث الفن وان التزموا
بذكرها ... بالاصالة لما امكن ادراجه في الاجتهاد على التغليب فان قلت اكثر مباحث الفن باحثة عن احوال غير الادلة كمباحث الامر و
... وكالمباحث التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان اما
... مباحث النحو والصرف واللغة ولا اختصاص لها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث فيها ليس عن الادلة اذ كونها ادلة انما
... والثالث فلان البحث فيها عن الدليل بل عما ليس بدليل قلت اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة
... مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب والسنة ولا يقدح في ذلك بيانهم لوضعها للغة والعرف اذ المقصود بيان مدلول
... ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها ولا يلزم الاشكال لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها جزء منهما
... من الموضوع فيكون المطلق ايضا جزءا منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسائل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لا نفسه
... وجزئياته من حيث كونها اجزاء او جزئيات له فيصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع ومن هنا يتبين ان بحث علماء
... الاصول عنهما ... الموضوعين لان علماء المعاني يبحثون عن الامر والنهي المطلقين والاصولي انما يبحث عنهما من حيث كونهما
... بلا على الظهور وعلى هذا القياس بحثهم عن ادوات العموم والمفاهيم وما اشبه ذلك فان المطلق الملحوظ بوصف الاطلاق
... ان كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثية البحث ايضا وبعد اعتبار الحيثية المذكورة فيها يرجع الموضوع في تلك المباحث الى ما ذكرنا
... الكتاب والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز والسنة
... كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما ذكر من ان المطلق جزء من المقيد فليس بشيء بل التحقيق انه نفسه وان غايره في صفة اعتبار
... من المقيد كان جزء منه كما ذكر هذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف
... فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما فيمكن ان يلتزم بانه استطرادي
... كونها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي فيرجع الى البحث عن احوالها او ان المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض وما
... ان يكون دليلا فيدخل فيها ... تعسف فان ... المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون
... عبارة عن المفردات العقلية كالاستصحاب واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها ووجوب العمل بها فلا محذور ... اللفظ
... اما ان يتحد فيه الاعتبار او لا وعلى التقديرين اما ان يتحد المعنى الموضوع له او لا فان اتحد اللفظ او تعدد المعنى فان تعدد الوضع
... بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للآخر ولا علاقة والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول تعييني او تعيني والثاني مجاز
... الى المقيد ومن العام الى الخاص ... وقد يترك القيد الاخير فيحد المشترك ... والمرتجل وقد يقتصر فيه على
... ايضا وهذا اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف هو الاول وان لم يتعدد الوضع فالوضع عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ
... واحد فالالفاظ مترادفة وان تعدد فمتباينة وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع بعض ويفرق بالحيثية ثم اللفظ ان لم يقبل
... فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطي والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى صدق المعنى وتحققه
اللفظ ومرجع التشكيك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف ويقابله التواطي بالاعتبار الاول ويستعمل في الثاني تارة
... في موارده فانه لا ينصرف اطلاقه الى السواد والبياض ... الى ... افرادها واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكملية والا
... المخاطب ويقابله التواطي بالاعتبار الثاني فاتضح ان النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه والاول في مباحث الالفاظ هو الثاني
... من حيث انه كذلك فحقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فمجاز ... والحقيقة تنسب الى ما تنسب اليه وضعها الى لغة
... او غيرهما وانما اعتبرنا الحيثية احترازا عما لو وضع لمتكلم الفقيه مثلا لفظا ... فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة
... الثاني لانتفاء الحيثية وان حصلت النسبة وما يقال من ان الحقيقة تنسب الى ... فضعفه يعرف بما ذكرناه وكذا المجاز ينسب الى ما تنسب اليه
... والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابقي في الذهن بقبول الصدق على كثيرين وعدمه ... الا ان الوصف به كذلك يقتضي كون المعنى
... بنفسه وهذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقية دون الحروف ... معانيها الية يمتنع ملاحظة العقل

ايا ما

اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجهها فضعف وصفها بالخصوص والجزئية بهذا الاعتبار كما سيأتي في تقسيم الوضع وغيره ولا ينافي ذلك وقوع الافعال والاسماء ...
النسبة الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل عليها او دون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات فالظاهر الوجهين فان اسماء
الاشارة موضوعة للذات المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر امرا عاما او خاصا مع الاشارة الجزئية الملحوظة الة لتعرف حال المشار اليه وكذلك الضمائر
موضوعة للغائب او المخاطب والمتكلم مع صفة الغيبة والخطاب والتكلم الملحوظة باعتبار كونها الة لتعرف احوال موضوعاتها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مدلولها
المعين بصلتها وهو معنى حرفي كما مر ويحتمل بعيدا ان يكون التقييد المذكور معتبرا في وضع هذه الاسماء على ان يكون خارجا من معانيها المطابقية مشخصا لها
فتدخل في التقسيم المذكور وتكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام فتكون من متحد المعنى لخروج القيد التقييد عنه وان اعتبر فيه ما اشتهر بين النحاة من تعليل
البناء فيها بتضمنها معاني الحروف بالافتقار كما يرشد اليه الوجه الاول وهو الظاهر من موارد الاستعمال هذا انما يتم اذا قلنا بان معاني الحروف معان الية كما هو
التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة كما يظهر من بعضهم فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها والى ما يتضمن معناها كما هو المعروف بينهم هذا وقد يتوهم
في الاسماء المذكورة ما حاصله انا ان قلنا بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان تتصف
بالكلية والجزئية وانما يتصف بها كل واحد من موارد معانيها الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايضا عام فهو داخل في الكلي وفيه نظر فان مشابهتها للحروف في
كونها موضوعة للخصوصيات لا توجب خروجها عن التقسيم لدخل المانع من دخول الحروف فيه كونها موضوعة لمعان غير مستقلة كيف والجزئيات باسرها موضوعة لمعان خاصة مع انها
داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد ... ليس على ظاهره ...
عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها بالجزئية يوجب اتصاف الفاظها بها فان هذا التقسيم عندهم لاحق اللفظ باعتبار ما يعرض لمعناه
واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والمشترك والمترادف والمنقول وغير ذلك فمشترك بين الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتنى صحة
المجاز على العلاقة وهي انما يمكن مراعاتها في المعاني الحرفية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعا لتبعيتها لمعانيها الاسمية كما في تنزيل ترتب
الحزن والعداوة المترتبين على الالتقاط منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط في المحبة والتبني في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وكذلك الافعال اذ التجوز فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرية فيكون التجوز فيها ايضا تبعا كما في قولك قتل
زيد عمرا اذا اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الطبيعية فهي بمنزلة الحروف فقس على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال
والحروف يتبع التجوز في متعلقاتها كالفاعل في قولك نطقت الحال بكذا وذلك لان مناسبة الحال بالانسان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكالمجرور في الاية
فانه لمناسبة العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لهما بعض لوازمهما من العلية للالتقاط ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين التصرف في معاني الافعال والحروف
وبين التصرف في متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما سننبه عليه في الاستعارة بالكناية وبالجملة فنحن لا نتحاشى عن جواز ما ذكره لكن نمنع ...
عليه هذا واما ما يتوهم من ان الاعلام الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد فلا نقول بان المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصين
بلغة دون اخرى لئلا يلزم الاشكال في تقسيمها الى لغوي وعرفي وانما لم يختص الاعلام بلغة دون اخرى لعدم تغيرها باختلافها واعلم ان الحروف كانت موضوعة
بازاء المفاهيم الملحوظ بها حال ما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد نفسها كلية الا ان اعتبار
تقييدها باللحاظ على الوجه الذي سبق يصيرها شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان الماهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود الذهني وهو المراد باللحاظ او بالوجود
الخارجي خرجت عن كونها كلية لا محالة فانها من صفات الماهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما قررنا ان يكون الحروف باعتبار كل
واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتا نظرا الى تعدده باعتبارها من اللحاظ لان المسمى نفس المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد القيد المعتبر في الوضع فانه شرط
خارج عن المسمى ليس بشطر داخل فيه فهي عند التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهني الالي من غير ان يكون المقيد والتقييد داخلا فتكون
مدلولاتها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيها بتعبير مقيد كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحرف باعتبار
كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتا ومتعدد الحقيقة لكنه بمعزل عن التحقيق لا يقال على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف شيء من اسمائه
الموضوعة لمعان كلية بالكلية لانها انما تكون اسماء باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة موجودة في الذهن
كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض المفاهيم اذا جرد النظر عن وجوداتها الذهنية وهي بهذا الاعتبار تخرج عن كونها معاني اسمية وان اعتبر عروض الكلية لها ولو عند تجريد
النظر عن وجوداتها الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف ايضا لانها اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة في مدلولها
موضوعة بازاء معانيها من غير اعتبار الوجود في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال فالمراد بقولنا معاني الاسماء مستقلة بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث
كونها معانيها على جهة الاستقلال لا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا ولهذا يصح ملاحظتها على جهة التبعية والالية ايضا الا ترى ان الوجود والعدم قد
يلاحظان من حيث كونهما مفهومين وموجودين في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجين عن نفس مفهوميهما فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن
او الخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما استقل منها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل بها كالحروف وباب الذي سلف
تحديد الحقيقة بالكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث انها كذلك فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما
لخرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء او اللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها انها كلمة مستعملة فيما
وضعت له بالوضع اللغوي او الشرعي الا ان الاستعمال ليس من هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعض قيد الحيثية واعتبر بدله قولنا في
اصطلاح به التخاطب احترازا عما ذكر وهو لا يصح لطرد الحد بالنسبة الى اللفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعنيين علاقة التجوز كالامر عند من يجعله مشتركا بين

الوجوب والندب لعم وكالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام والخاص فانه اذا استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معنى الاخر مجازا
صدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن المحدود والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة
فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع اذا استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة لان المراد بها العلاقة المعتبرة كذا
يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بدون الوضع واعتباره على ما سيجيء بيانه فان الاستعمال ح وان كان لعلاقة لكن لا لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما
هو المراد في الحد ايضا مثل الصلوة اذا استعملها المتشرع في الاركان المخصوصة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها
ح لعلاقة وزاد بعضهم قولهم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما ستحققه من انها داخلة فيه وفي الحقيقة وليس فيما ثانيا
واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين قد يحمل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة والمجاز عندهم متغايران بالمورد لا بمجرد الاعتبار
كما يشهد به تصفح كلماتهم وما يتوهم من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معنييه
الحقيقي والمجازي مع بقائهما على وضعهما يكون التغاير عنده في المورد المذكور اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتغاير عنده ايضا
بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيهما للجنس ويراد بالاستعمال الاستعمال الواحد الشخصي لما مر وكان هذا اظهر من الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون
وضع للفظين ضع المبهما وهو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظاهر
ولا ينافي ذلك كون المغايرة بينهما بالمورد لان الكلمة المقيدة باحد صنفي الاستعمال صنف مغاير للمقيدة منها بالاخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة
على الوجه المذكور ولا اشكال فيحمل اللام ح على الجنس **فصل** الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين جنس يشمل جميع التعيينات والمراد به هنا
ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما في المجاز على ما عليه الجمهور من انه معين بازاء معانيه المجازية بالتعيين
النوعي والتعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبة ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ
لمعنى يستلزم تعيينه لما يناسبه باحد العلاقات وان لم يتعهد به لذلك كل تعيين للفظ لمثله على ما زعمه التفتازاني من ان دلالته غير ناشية عن وضع فضلا بل
عن الاتفاق والاصطلاح اما على ما نراه من انها ناشية عن المناسبة الصوتية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا وخرج بتقييده باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة
كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد به ما يتناول الحرف الواحد الهجائي كالحركة والسكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة تعيين
معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف الهجائية في جملة وللاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة لا غير ضرورة ان اللفظ بحيث يدل على المعنى عند
الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل ايا عند الاستعمال لا الاعم فيتناوله ويتناول تعيينه السابق على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد المحدود
على الاول ودخول ما ليس منه فيه على الثاني وذلك ان نقول الظاهر من كون التعيين للدلالة انه اعني الدلالة غاية له الاستعمال كونه بلا واسطة فخرج التعيين
للاستعمال والتعيين للوضع ايضا وقولنا بنفسه احتراز عن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة
الى القيد المذكور لان التعيين هو في التعيين التفصيلي والكاين في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معناه الاعم والا لخرج عنه الاوضاع النوعية
كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يتوهم ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة كما في الغلط بل لصحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ
اذا اطلق واقيم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا اسد يرمي تردد ما بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ مما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة
معتبرة كالشجاع وبين غيره كالابخر والحامل للحيوان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع تعين عندنا ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في المجاز ايضا للدلالة
نظرا الى ان التعيين يكون ح لتعيين المراد الدلالة له مع انه لا يطرد والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيندفع الاشكال واعترض على عكس الحد بالمشترك فان فهم
المعنى منه يتوقف على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب عن الاول فبان فهم المعنى عن ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة
ضرورة ان العالم بالوضع ينتقل بسماعه الى معانيه غاية الامر انه يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما زعم مبني على القول بان الدلالة لا تتوقف على الارادة
وسيأتي تفصيل الكلام فيه واما عن الثاني فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى فهم ارادوا بهذا القيد اخراج الحرف ولعل باقي نفسه
ملحوظا لذاته بل مرآة لملاحظة حال غيره وهذا المعنى ينافي ان يكون الدال تعيين فحيث نرى انا شرطنا في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى قصور معناه وعدم استقلال
مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة ما نعقول ثابت في المقامين الا
انه في المجاز من حيث اللفظ فصح انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا يلزم الا انه بنفسه وبهذا يسقط ما التزم به التفتازاني من ان صحة الحد متوقفة على
بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي نصب معنى متعلقه ولو اجمالا على ما سيأتي تحقيقه وهو حصول
في النفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه من غير حاجة الى ضميمة وتوقفه على نصب متعلقه ولو اجمالا
لا ينافي في ذلك لانه من قبيل اللوازم البينة المدلول فينتقل اليه عند نصب المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول العمى بخلاف المجاز فانه بمجرد لفظه
لا يكفي في الدلالة ثم عندي على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين القصدي ينتقض بخروج وضع المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم
يطرد لدخول تعين المجاز المشتهر بالشهرة معنيه ولا سبيل الى الجواب بان الشهرة قرينة عليه او بانه اذا قدر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعيين
المعنى والوضع لتعيينه ايضا كذا مع انه لا فارق بين التعين الناشي من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشتهر فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الاخر فيه واختلال
الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا كيف وانه يجيء لا اصلح كل مثل قرينة الشهرة ما لو نص المستعمل على ارادته المعنى المجازي عند اطلاق اللفظ والنقض
وارد على تقدير تخصيص التعيين بالقصدي ايضا ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة الدلالة المعتبرة كما مر وهي غير ناشية هنا عن الشهرة او نصيب المستعمل فقط وفيه تكلف

تعريف الوضع

او

او بالتزام عود الضمير في نفسه الى التعيين دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقتضي الدلالة المعتبرة بنفسه بل بضميمة الرخصة او الوضع السابق وبهذا
يظهر الفرق بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالته على المعنى المنقول اليه لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعينه الناشي من الغلبة وبهذا التوجيه يخرج سائر انواع
المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين الحروف بالوجه السابق ويخرج به ايضا تعيين المستعمل اللفظ للدلالة
لا بد لمجرد تعينه ذلك لا حاجة الى ما تكلفنا سابقا في اخراجه وكذا يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة
ولا يخرج على الوجه السابق اذ يصدق على تعيين الشيء للملزوم انه تعيين له للازم المقصد منه ايضا الا انه يرتكب التكلف المتقدم ومن هنا يظهر ان ارجاع الضمير
الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول يمكن تقرير الاشكال بوجه اخر يطرد في جميع انواع المجاز بحيث لا ينفع فيه التوجيه المذكور وذلك
بان يتوقف ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن وضعه فمجرد عنه لا دلالة له على
المعنى اصلا لا الحقيقة او مط كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر
من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو منقوض بمثل المجاز المشتهر فانه لا حاجة في دلالته على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه
المنحل الى تعيينين تعيين وضع المجاز او واضع الحقيقة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصل للدلالة له الى ملاحظة امر اخر فهو ايضا تعيين الكلمة
على المعنى بنفسه لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد هذا الاشكال يتجه على الحد الاول ايضا ولا يجدي فيه الدفع السابق فالاظهر عندك ان يعرف الوضع بانه تعيين
اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى اخر فيخرج المجاز باقسامه لاعتماد صحة الاستعمال فيها على تعيينه لمعنى اخر وكذا يخرج تعيين اللفظ للوضع
او الاستعمال فانه لا مدخل له في صحة الاستعمال وكذا تعيين الحكاية للحكي على ما هو المختار فانه لا يسمى تعيينا وان اريد به ما يعم غير القصدي ويدخل فيه المنقول بالغلبة
لان المراد بالتعيين ما يعم التعيين بالقصد وبدونه ولو زيد او تعينه شكل بالحكاية والاولى ان يراد او تعينه للظهور في القصد وكذا يدخل الحروف اما على التوجيه السابق
او مط لان المراد عدم الاعتماد على تعيين اخر لذلك اللفظ فلا يقدح الاعتماد على تعيين اخر لغيره نعم ربما يشكل ذلك نادرا في صورة الاشتراك بين معنا ومعنى
متعلقه حيث يحتاج ح الى ملاحظة وضعه الاخر الا الى ان يدفع باعتبار الحيثية فتدبر ثم الواضع ان لاحظ في وضعه جزئيا حقيقيا كان الموضوع له ح ايضا
لا غير فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع له ح عاما كما لو شاهد حيوانا فتوصلنا به الى وضع اللفظ
بازاء نوعه وفيه ان الملحوظ في الوضع ح انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون نفس الجزئي والوضع بازائه فيكون من القسم الاتي وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام وح
فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار الخصوصية غير معينة نوعية او شخصية معه شطرا او شرطا فالموضوع له عام كما في اسماء الاجناس وان وضعه بازائه مع اعتبارها فالموضوع
له خاص لكونه من جزئياته الحقيقية او الاضافية كما في اعلام الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية وكما في الحروف واسماء الاشارة والضمائر
والموصولات وغيرها مما يتضمن معاني الحروف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها
الخاصة فلاحظ في وضع من مثلا مفهوم الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة من البصرة والبصرة مثلا فيكون مدلولها
خاصا لا غير وكذا لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذاته بضميمة الاشارة الخارجية الماخوذة الة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها
جزئيات لا غير والموصولات المبهمة اذا اخذت مع تخصص لاحقها كانت جزئية مع احتمال ان يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها
الماخوذة الة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة
الماخوذة الة ومرآة لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية ماخوذة في احدهما باعتبار وفي الاخر باعتبار واحد هو اقرب
لسلامته عن الاعتبار الزايد هذا ما هو على المختار وفاقا لجماعة من المحققين لان المتبادر منها ليس الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل
الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين واستدلوا لهم بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء
الى غير ذلك وان احدا لم يذكر تلك الالفاظ في عداد المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهي ليست باحدها وان وضعها للجزئيات يقتضي
اوضاعا غير متناهية وهو ح والجواب عن الاول فبان ما وقع في عباراتهم لبيان مدلول هذه الكلمات من لفظ المتكلم والابتداء ونظائرها محمول على ما مر للقطع بانها لم
تستعمل في تلك المفاهيم وما يتوهم من انها وضعت للمفاهيم الكلية ثم استعملت في الجزئيات بعنوان معلقة او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه
خاص فمدفوع بانه لو تم ذلك لوجد فيه خصائص المجاز من الانتقال الى معانيها الجزئية بعد الانتقال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والقرينة ولو اجمالا
وليس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقائق في تلك المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة وهذا التالي يقضي ببطلان المقدم وما قيل من ان ذلك المنع من قبل الواضع فيما
لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبانه عدم ذكر المتقدمين اياها في ضمن تكثر المعنى مبني على طريقتهم حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتاخر وفي التقسيم واما عن
الثالث فبان وضعها للجزئيات اجمالي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا عن عدم تناهيه هذا ولو نزلت مقالتهم على انها موضوعة لمفاهيمها المقيدة بالقيود المذكورة
على ان يكون كل من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معتبرا فيه وادعى كلية المفهوم المعتبر كذلك استقام كلامهم واندفع عنهم الاشكالات المذكورة وكان ابين من القول
السابق ثم اقول وللقائل ان يقول كون هذه الالفاظ حقائق في الخصوصيات انما يثبت بعموم الوضع بالمعنى المتقدم اذا علمنا بان الواضع ليس مولقه تعجب انه
ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهوماتها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ فيه معنى عام والاجمال
ان تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه بالجزئيات كاحاطته بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ
المشتركة في كونها موضوعة لاحادها وضعا ابتداء اقصاها غايته ما في الباب ان يكون للاحاد التي تشترك فيها مع كثرتها وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفة
ما يحتاج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف ساير المشتركات وهذا لا يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسما برأسها وجواب ان اختصاص افراد معنى عام بوضع اللفظ

اطراده بالنسبة اليها يوجب ملاحظته في وضعها لظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق وتبادرها منه من حيث كونها افراده يوجب ان يكون الحيثية
ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت انه مدلوله الافراد من حيث كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور سواء كانت تلك الافراد
ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق بينه وبين المشترك فان المشترك انما يوضع لمعانيه لا باعتبار معنى مشترك فيه وان فرض وضعه بازائها اجمالا
عنوان لا يكون حيثيته معتبرة في المعنى لكل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريف المشترك حيث اعتبر فيه تعدد الوضع ولا تعدد فيه هنا وحينئذ
يثبت القسم المذكور وكان الامر بالقبول ليس سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان تعين من حيث الخصوص فالوضع شخصي وهذا ظاهر والا فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات
فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمفرد المذكر الغائب المبني للفاعل من الماضي والمضارع المجردين فان اختلاف هيئاتها في المواد المختلفة مع عدم
جامع بين ما اتفق منها فيها يوجب كونها موضوعة بالوضع الشخصي وكون افعال السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدي في غيرها وغاية ما
الباب ان يتوهم ان الواضع مصادر كل باب ... وضع كل واحد من كل جملة لهيئة معينة او وضع كل هيئة معينة طارئة على كل واحد من احاد كل جملة بازاء معانيه فلو سمى
مثل ذلك وضعا نوعيا فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كسائر صيغ الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ
كل نوع منها مما له قدر جامع بعنوان كلي وهو تلك القدر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات
تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم ان مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة
بالوضع الشخصي لمعانيها الحدثية وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني الزائدة عليها من الزمان والنسبة وغيرهما بمعنى انها موضوعة في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث
الخصوصية ويشكل بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر ففيه ان هيئات المصادر معتبرة في وضعها لمعانيها قطعا وان ارادوا انها موضوعة للمعاني
الحدثية بوضع اخر مشروطا باقترانها باحد الهيئات المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعيد بعيد جدا كما لا يخفى على الاذهان السليمة ما لم ينقطع فيه على دليل
وغاية ما في الباب ان يتوهم لما كان الفاظ معاني المشتقات ومعانيها تشتمل على جزئين يدور كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هناك قدران
مشتركان لفظا وقدران مشتركان معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وانه لا بد في فهم معاني المشتقات من ملاحظة
كل من المادة والهيئة وتعيينهما ثم ينتقل من ملاحظة المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة الى بعض اخر ولهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخرى فينتقل الى احد جزئي
المعنى دون الاخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع واحد لما حصل التفكيك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع
الى مجرد الاستحسان وهو لا ينهض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح للمعارضة لما قدمناه من الاستبعاد واما الثاني فلان تعيين كل من المادة والهيئة كما لا بد منه على
الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى كله لكن
لا خفاء في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر اخر ثم رايناها في صيغة اخرى لا جرم ينتقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى وليس ذلك
انتقالا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايضا دفع ما عساه ان يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي
اللفظ وذلك اية كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو بتعيين بعض حدوده بعض المعنى من حيث كونه في ضمن الكل
الملحوظ ولو اجمالا ولا يثبت بذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا ينزل كلام من احتج بتمسك بان المتبادر من الهيئة كذا ومن المادة كذا هذا وربما امكن ان
يقال ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا ان قضية تشاركها فيها ما يوجب انحلال وضعها الى وضعين وانه يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى ما فيه
من التعسف **فصل** هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان بل قولان يدل على الاول بعد ما تبين على ما مر ان الاول ظاهر المفهوم
بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة ان اعتبرت داخلة في المعنى فاعتبارها يغني عن اعتبارها لا ابهام جزؤه وان
اعتبرت خارجة عنه فلا بد من اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه ظاهر معنا الاصل فلا يصدق على المجرد عنها فلا احتياج الى التصريح بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زائد
على المعنى فالاصل عدم اعتبارها في الوضع وفيه ضعف لان الاصل المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما في اصالة عدم النقل ونحوه ويدل على الثاني
تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من الوضع انما هو افادة المداليل واستفادتها بهذه الحيثية
فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال
كتبادر اتباع الواضع بدليل تبادر المعنى وحده عند تجريد النظر عن ذلك فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عراؤه عن الفائدة على انه يلزم على تقدير ان تكون الحيثية
داخلة في المعنى ان يكون كل لفظ متضمنا لمعنى حرفي وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطا او شطرا اتجه ان لا
يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيدا عدم عند عدم قيده والظاهر ان ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق
الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا وتحقيقه ان اختصاص الوضع بالمعنى المتعلق به ارادة اللافظ يوجب انتفائه عند انتفائها فتنتفي الدلالة
المستندة اليه واما ما يرى من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن دفعه على هذا التقدير بان ذلك انتقال الى ما يصلح له اللفظ من حيث العلم بالوضع وليس انتقالا الى
ما وضع له اللفظ بالاعتبار الذي وضع له والفرق بين الانتقالين هو الفرق بين الانتقال الى الشيء بحقيقته والانتقال اليه بوجه **فصل** الدلالة اما عقلية ان استقل
بها العقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على حياة لافظه وطبعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة اخ على الزجر ومن هذا الباب دلالة اكثر اصوات الحيوانات عند ابناء
نوعها ووضعية ان كانت بتبعية الوضع وهي اما غير لفظية كدلالة الخط على اللفظ او لفظية كدلالة زيد على مسماه وعرفوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع اورد عليه اولا بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة ان الامور النسبية لا تعقل الا بعد تعقل طرفيها فلو توقف فهم المعنى على العلم
بالوضع كما هو ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى ولو من غير لفظه وفهمه منه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور وثانيا بان

الفهم

الفهم صفة السامع والدلالة صفة للفظ فلا يصلح احدهما تعريفا للاخر واجيب بان المصدر بمعنى المفعول اي مفهومية المعنى من اللفظ اي كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى غاية الامر ان يكون تعريفا باللازم ولا باس به عند ظهور المراد وفي المقام ابحاث تركناها لقلة الجدوى في ايرادها وثالثا بانه ينتقض بدلالة زيد على الاب
بالنسبة الى من كان عالما بوضعه جوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريف والمعنى فهم المعنى بالنسبة الى من هو عالم بالوضع من حيث انه عالم به وظهر ان الفهم هنا ليس
من هذه الحيثية وقد تتحقق الدلالة على معنى واحد باعتبارين كدلالة انا على المتكلم فيفرق باعتبار الجهتين ورابعا بان تقييد الفهم بكونه عند العالم بالوضع يوجب
فساد عكس الحد لان الدلالة قد تتحقق عند غير العالم بالوضع ايضا ولولا ذلك لما صح عد التبادر من علامات الوضع والا لكان دورا وجوابه ان المراد بالعلم
بالوضع ما يتناول العلم الاجمالي والتفصيلي ولا نسلم ان الفهم في الصورة المذكورة ينفك عنهما وانما المسلم انفكاكه عن احدهما ولولا ذلك لما كان للغات ...
او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالغلبة وان كان الفرق بينهما عند التحقيق اعتباريا فما يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص المستفاد
من المحاورات دون التخصيص وما يتوقف على الفهم هو العلم بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة بانها افادة اللفظ
للمعنى بسبب الوضع وهو اولى من الحد السابق لسلامته عما فيه من التكلف وهي تنقسم الى اقسام ثلثة لان دلالة اللفظ اما ان تكون على تمام ما وضع له او لا والثاني
اما ان تكون على جزئه او لا ويسمى الاولى ان كانت من حيث ان المدلول تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من حيث انه جزئه تضمنية والثالثة ان كانت
من حيث انه خارج لازم له التزامية حيث اعتبرنا في الحد قيد الحيثية التعليلية وتركناها في التقسيم ... الحد ههنا التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية
لا تقييدية لاجل ... في اعتبارها اذ يصدق على الدلالة المقيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له انها مقيدة ايضا بكونها دلالة على جزئه او لازمه حيث
يكون جزءا او لازما ايضا لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدها او المجموع الا اذا قلنا بانها معرفات فيجوز تواردها على محل واحد دون العلل الحقيقية اذا تواردت
صارت بمنزلة علة واحدة فيلزم خروج مثل هذه الدلالة عن الحد والتثلثة ولا باس به مع دخولها في التقسيم لان الغرض تحديد الدلالات التي يصح الاستعمال
بحسبها والجمهور لما اهملوا الجمع بين التقسيم والتعريف فمنهم من اعتبر قيد الحيثية ومنهم من اهملها فاورد على تقسيم الاول بان الحصر لا يكون عقليا وان المقسوم ...
تفصى بعضهم باعتبار قيد الحيثية في غير القسم الاخير وتركها فيه عما مر انه لا حاجة اليها في صحة التعريف بعد اخذها في القسمين الاولين ضعفه ظاهر وورود الاشكال
عليه بصحة عليهما في الفرض الاتي وعلى التعريف الثاني بانه ينتقض كل قسم بكل من قسميه فيما لو كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزء واللازم او باحدهما اذا
كان بين الكل والجزء او الملزوم واللازم وقد تفصى عنه بعض من اهمل قيد الحيثية بان اللفظ لا يدل بذاته بل باعتبار الارادة واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد
منه معناه التضمني فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه العلامة عن المحقق الطوسي وهو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه
فيه لظهور ان مطلق الدلالة على المعنى لا تتوقف على ارادته كما سبق التنبيه عليه انه اراد بالارادة والدلالة التي في قوله لا يراد معناه التضمني وقوله يدل على معنى واحد
والدلالة المستقلة فيرجع كلامه في التقسيم الى ان الدلالة الاستعمالية مطابقة ان كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ وتضمن ان كان جزؤه والتزام ان كان خارجا
اللازم له ولا خفاء في ورود الاشكال عليه ايضا لان المشترك المذكور اذا استعمل في احد معنييه من الجزء واللازم بالوضع والعلاقة صدق عليه ايضا حد الاخر نظرا
الى تحقق العلاقة مع ما فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعني الدلالة التي يكون للوضع للفظ مدخل فيها
حتى انهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلث في اطلاق واحد كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق فجعلوا دلالته على المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئيه بالتضمن
وعلى لوازمه ككونه ضاحكا او كاتبا بالالتزام والفاضل المعاصر وجه الجواب بتوجيه اخر واطال الكلام في تقريبه وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ
على تمام ما وضع له في حد المطابقة دلالته عليه بالمطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع وبدلالته على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعا لدلالته
على الكل مطابقة وبدلالته على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالته عليه تبعا لدلالته على الملزوم مطابقة والدلالة المطابقية كما مر تتوقف على الارادة وهي
لا تتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى واحد فلا ينتقض الحدود على دلالة الواحدة وحيث كان في كلام المجيب ما لا يلائم ذلك تعسف في تاويله وحمل قوله لا يراد معناه
التضمني على معنى لا يراد معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحمل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على
معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد لا يخفى ما في هذا التاويل من التكلف في كلام المجيب والتمحل في تنزيل الحد اذ القيود التي اعتبرها مما لا يساعد عليها لفظ الحد مع انه لم
يعتبر فيه قيد الحيثية معه يبطل ما ادعوه من عدم الحاجة اليها ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المعنى ولا الالتزام ان اعتبر اللزوم
فيه بالمعنى الاخص لكثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال ما هو من لوازمه وان اعتبر بالمعنى الاعم استلزمه اذ اقل من ان يستلزم انه ليس غيره والتضمن والالتزام
يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من حيث كونه جزءا واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل والملزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون
تعقل ما اضيف اليه وفي المقام اشكال لشهرة هو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور الثلثة وهو معناه المطابقي واذا
لم يذكر معه دل على الحدث والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها فيتحقق التضمن بدون المطابقة وهذا الاشكال وان ورد في
الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في مثل الموصولات ايضا اذا استعملت بدون الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونها متعينا
فيمتنع تعقله بدون تعقلها ولا بها بل يجري في الدلالة الالتزامية ايضا كدلالة ضرب بدون الفاعل على الايلام واجيب عنه بوجوه الاول ان الدلالة عبارة عن
التفات النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا للافظ فهي متاخرة عن تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى لكونه نسبة بينهما والتفات
ينتقل الى المعنى تارة من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصودا للافظ من حيث اقتضاء الوضع له والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الاول ...
عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك من دلالة اللفظ
خروجه الاشكال الجيد نظرا لان هذا المجيب بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا وكانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له وهو احد طرفي المعنى فلا بد من

الانتقال

الانتقال اليها قبل تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه التسلسل فيكون الانتقال الى المعنى قبل تذكر الوضع كالانتقال اليه بعده في كونه ماخوذا من حيث الارادة فيكون
دلالة على خلاف ما اعترف به حيث فسرها بالانتقال الى المعنى من حيث كونه مرادا فيعود الاشكال وان كان يعني بالارادة المنتقل اليها التذكر للوضع والارادة المنتقل اليها
بعده من الوضع فرق بينهما على انه ان بنى على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان ينزل على اصطلاح مستحدث
وهو لا يجدي لورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ذكره من ان السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى من حيث كونه مرادا وان كان
عالما بالوضع مجازفة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل سماع الفاعل على ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكر الوضع
المتاخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه الوجدان في الالفاظ المتداولة نعم لا بد في الدلالة الوضعية من العلم به ولو اجمالا كما هو الغالب وهو لا يتوقف على تصور طرفيه
تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الانتقال من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكر الوضع تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع الثاني انا نفسر الدلالة التي
هي المقسم بكون اللفظ متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه واطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع
الاشكال بتمامه لظهور وروده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل مما لا يصح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية واما اذا تعقبه ذكره فلا
ريب في صحته ويجري هذا الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لعدم تمامها الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي
فيه المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال وفيه ما عرفت في تفسير التضمن الرابع ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية
الصرفة اذ يبعد ان يكون هيئة ضرب عاريا عن الوضع ويكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولانه يفهم النسبة من الجمل الفعلية على
التفصيل والموضوع للمركب مما يدل على اجزائه الا الاجمال ولانهم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية فلو اعتبرت النسبة في
مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لا يقال العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة التضمنية والفعل يستقل في الدلالة على جزء معناه لانا نقول فينتقض
طرد الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لمعناه بل ينتقض طرد الاسم بالحرف ايضا اذ جزء معانيها وهي المفاهيم الكلية كالابتداء المطلق الذي هو
جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه ايضا ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه يجري في غير الفعل والاشكال المورد في المقام لا يختص به كما مر
وثانيا ان منع تضمن الفعل النسبة بعيد عن الاعتبار والوجوه المذكورة بين انه ضعيفة والجواب عنها اما الاول فبان الذوق والتبادر شاهدان على الدعوى
واما الثاني فلانا نمنع الاستبعاد المدعى واما عن الثالث فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية والتبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه مدلولا
مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف المعاني المستقلة بالمفهومية فانها تصلح لان تلاحظ على جهة الاستقلال كما لو دل عليها بدلالة المطابقة وان تلاحظ على جهة التبعية
كما لو دل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب مما تلاحظ عند لحاظ المركب تبعا لا مستقلا واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم
يستقل بمعناه المطابقي او التضمني والفعل يستقل بمعناه التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما بالمعنى المطابقي فظاهر واما بالمعنى التضمني فلان جزء معناه
ان كان من ذاتياته فلا ريب في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرد اذا كان موجودا بوجود الالية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا محالة وان لم
يكن من ذاتياته فلا بد ان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب معنى حرفيا وح فلا اشكال وقد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منها
وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عدم مساعدة الحد المعروف عليه غير مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء الاشارة
والضماير والموصولات والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان منشأ لزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة الخامس ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث
والزمان والنسبة الى فاعل معين وفي القصد معنى مطابقيا اجماليا هو مدلوله لا بملاحظة الواضع عند الوضع على الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عنده
والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل في تعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته على جزء معناه الحدث عند عدم ذكر الفاعل انما
بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق الا انه يقتضي ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا
ولا يخفى ما فيه من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلا كما يشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل
الذي تعقبه ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا واخرى تفصيلا والوجدان السليم يكذبه بل التحقيق عندي في الجواب ان يقال تصور النسبة انما يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه
فيكفي في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا خفاء في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك
عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه
التفصيلي وبهذا الوجه يندفع الاشكال المعروف ايضا ويندفع في البواقي ايضا وكذلك يندفع به ما اشكال يمكن ايراده في الحرف وتقريره ان الحروف على ما ساعد عليه
التحقيق غير مستقلة بالمفهومية لانها موضوعة لمعان الية ملحوظة حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد منها اذا اطلقت مجردة كذلك
على معانيها حضورا ورد ان من يدل على الابتداء لا باعتبار كونه ملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كذلك الى غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه
المذكور انما ينافي دلالتها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك المعاني الاجمالية وظاهر انها تدل
على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة قلت لا تغاير بين المعنيين بحسب الحقيقة بل بمجرد اعتبار الاجمال
والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما يستدعي تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق تنبيه قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن
يتبع المطابقة وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال الى المعنى المطابقي بعد
الانتقال الى المعنى التضمني لا قبله وضعفه ظاهر لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان تصوره تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة واما سبق تصورها على
تصوره تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم استنادها الى الوضع ان استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل

فالدلالتان

فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو المقصود من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن
ان يجعل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه ينتقض حصر الاقسام ح بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالته على الكل ولو بضميمة قرينة فانها
داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا على ما قرروه مع انها ليست باحد اقسامها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعم القسمين ليستقيم الحصر ويقتصر
على الوجه الاول لان التضمن بالمعنى الذي ذكروه داخل في المطابقة ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان المعتبر في الالتزام اللزوم وعدم
الانفكاك في الجملة وقيل بل يعتبر اللزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق عند العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكل
عليه بلزوم خروج دلالة معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور فيها واجيب بان دلالتها انما تعتبر مع القرينة ولا ريب في انها ح لازمة للفظ
ومطردة واورد عليه بان الملزوم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها
منها وان كان اللفظ حين مقارنته للقرينة او حال وجود القرينة فاللزوم ح ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة
لذات الكاتب حال الكتابة وان منعت بديهة نظرا الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنته القرينة فاللزوم مسلم لكن الملزوم
ح انما هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها له على حد قولهم في المشروطة العامة ان الملزوم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة
فيكون الدال هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه الملزوم فيعود الاشكال الاول والجواب انا نختار القسم الاخير ونقول الدال هو اللفظ
بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال المجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف وقضية الشرطية خروج الشرط بل الدال انما هو
المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او ما دام كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب
لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس للمجموع اصابع يثبت لها الحركة وبالجملة فاشتراط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبيل اشتراط اصل الدلالة
بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذلك الاشتراط فيما نحن فيه وقد يعترض على تقدير اخذ الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم
فهم تلك المقارنة عند الدلالة وان الوجدان يكذبه وجوابه ان الشرط ليس فهم المقارنة بل ما صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا تتحقق الا بعد ادراكه وذكره
ان مجرد ادراك لفظ اسد ولفظ يرمي لا يوجب الانتقال الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما للاخر وانضمامه اليه سلمنا لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط
العلم بها وانما يوجب حصولها عند الانتقال ولا ريب في اعتباره فظهر مما ذكرناه ان القولين متقاربان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنتقل اليه بمعونة القرائن
هل هو التزامي للفظ مطلقا او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل ثم ان المطابقة بالمعنى المذكور لا تتناول المجاز واما التضمن فان فسر بفهم الجزء في ضمن
الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او بما هو اعم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل البواقي في الالتزام على قياس الاشارة اليه فان قلت لا يخ
اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي وعلى الاول لم ينحصر الاقسام في الثلثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منه
وان اريد الثاني دخل المجاز بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فينحصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم
منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول المجاز فيندرج في القسمين
الاخيرين على انا لو قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة اذ لا يصح التجوز بالنسبة الى جميع المعاني التضمنية والالتزامية ومع الاغماض عن
ذلك فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حد التضمن او الالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اختلاف الحيثية وقد يفسر المطابقة بدلالة اللفظ
على تمام معناه والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على خارجه اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن تداخل الاقسام وعلى هذا فالمجاز بانواعه من المطابقة ويثبت
لها التضمن والالتزام كالحقيقة ثم لنا على الحدود المذكورة للدلالات اشكال ودفع اما الاشكال فبيانه ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب
فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلثة لخروج لوازم المركبات منها كالجود اللازم لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وغير ذلك فان هذه
الدلالة مستندة الى الوضع للفظ فهي لفظية وضعية وليست احد الاقسام وكذلك تخرج عنها دلالة المركبات على معانيها التركيبية باعتبار كونها كلا لكن يمكن ادخالها في
المطابقة باعتبار مفرداتها وخروجها عنها بالاعتبار المذكور غير قادح اذ المعتبر في التقسيم حصر المعنى في اقسامه لا حصره بجميع الاعتبارات الطارية عليه وان كان الثاني
لزم ان يكون دلالة المركبات على تمام معاني بعض مفرداتها بالتضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالته عليه باعتبار بعض مفرداته دلالة عليه
بالمطابقة لا غير فيلزم ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة وتضمنا وهو محال واما الدفع فتقريره انا نختار ان المراد باللفظ
ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من اطلاقه ولا نسلم انه يصدق على الفرض المذكور كل من حد المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق عليه
حد المطابقة فلما مر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه حد التضمن فلان المركب لا دلالة له
على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء ونسبة الدلالة عليه اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في التضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي
انما يلزم ان يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا وان كان جزء من مركب فلا يجوز ان يكون دلالته على الكل بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان
المركبات لا وضع لها مغاير للوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا خفاء في صدق التضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال لاختلاف الحيثية

فصل

تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب

وينقسم اللفظ ببعض الاعتبارات الى مفرد ومركب وقد شاع تعريف المفرد بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء المعنى والمركب
بخلافه وانما اعتبروا القصد والارادة لئلا ينتقض الحد بالاعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه علما بحسب وضعه العلمي انه لفظ
يدل جزؤه على جزء معناه العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اقول ان اعتبروا التقسيم للفظ مضافا الى معنى واحد فمن والموصولات واعتبروا الحيثية
في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من حيث انه كل والمركب بخلافه

فصل

فيحصل الاحتراز المذكور ولا فايدة في اعتبار القصد والارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزء منه
الدلالة على جزء معناه ولو بحسب استعمال اخر وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب مع ان القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ الدال
بجزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك مركب سواء قصدت تلك الدلالة او لم يقصد ومثله المفرد نعم يتجه لك تحديد المركب على قول من جعل الدلالة تابعة للارادة
وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يستقيم على القولين لصدقه على المركبات التي لا يقصد بها معانيها اصلا ككلام النائم والساهي ومن حد المفرد
بما وضع لمعنى ولجزء لم يدل جزئه اي في ذلك الوضع والمركب بخلافه كالحاجبي فقد سلم عما عدا المناقشة بترك الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضع
لكن يرد عليه وعلى الحدين السابقين انه يلزم ان يكون نحو ضارب ومخرج مركبا لدلالة كل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى عند ما تقرر عندهم ولا بعد ان
الامر وهذا الاشكال مبني على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزايد كما هو الظاهر دون الكيفية الاعتبارية الطارية على اللفظ باعتبار
الحركة والسكون والحرف الزايد فيه فانها لا تكون لفظا قطعا او ان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية طارية عليه كالجهر والهمس وان لا يكون السكون مجرد
عدم الحركة بل امر وجودي يستلزم ذلك المعنى لكون ذلك مما يجتمع مع الحروف ابتداء وما يكون كذلك يكون صوتا او لفظا الا انه والا فلا ورود للاشكال
المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحرف الزايد وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان
ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون جزءا منه نعم قد يبقى على تقدير ان لا تكون الهيئة لفظا انه لا ينافي كونها جزءا من اللفظ فان جزء الشيء لا يلزم ان
يكون من جنسه كما في العشرة فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور بان المراد بالجزء الجزء المترتب في السمع ولا ترتيب بين المادة والهيئة
في ذلك فلا ينتقض به الحد بل لك ان تنقض من هذه الجهة والحق ان هذا التوجيه على بعده لا ينهض بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضربا ورجل
وضرب ومنك لترتب الاجزاء فيها والتزام التركيب في مثلها تعسف وبها التاكيد للفظ اذ اخذ مع موكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب
قطعا واما اذا اعتبرت دلالة الهيئة دخل في المركب لانها تدل على التاكيد في موجز المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابقة كما هو الظاهر وان حمل على الاعم منها ومن
التضمنية يتجه النقض بالتاكيد في البسايط فقط هذا محصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريقة المنطقيين واما حدهما على طريقة النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين
من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه واراد بالوحدة الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب وهند لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد
وعبد الله علما لانهما يعدان عرفا مركبين من كلمتين واعترض عليه بلفظ اثنا عشر فانه مركب من لفظين ولا يعد الا مفردا ويمكن الجواب بان العرف في تحقق التركيب
اعتبار حال الوضع او ظهوره كما في مطلق حصول ولا نسلم ان اللفظ المذكور كذلك كان علمه الفتحة التي في اخر الفصل جزء منه فلا يتحقق من اعتبارها ولو تقدير الحال لو
بخلاف اسم المعرب فانه يوضع مجردا عن الحركات فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا انما يتم اذا تعينت كلمة شافي الفعلية وليس كذلك لانها قد تاتي اسما معربا مع عدم
اختصاص وورود النقض بالجر بانه في مثل نظيما والحساب ياقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكال الاول ان المراد بالكلمة ان كان معناها اللغوي يتناول الكلام لو
والمهمل وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور لانها تحد باللفظ الموضوع لمعنى مفرد واجيب بعيد الخصاء والاخير بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى
الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد فلا دور والثاني ان لفظ اللفظ مستدرك اذ لو قيل انه كلمة واحدة
لكفى والجواب ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما لا غبار عليه سيما في الحدود التي يقصد بها التنبيه على اجزاء المحدود ولوازمه هذا **فصل** قد يطلق اللفظ ويراد به
نوعه مطلقا او مقيدا كما يقال ضرب موضوع لكذا او فعل وانه في قولك زيد ضرب فعل اذا لم يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد
في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما يرجع هذا كما نقل الى القسم الاول اذ كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما لو اطلق واريد به
شخص نفسه كقولك زيد لفظ اذا اردت به شخصه ففي صحته بحث نظرا الى استلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين مع عدم مساعدة
الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا لكانت جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر الفساد ويلزم ان يكون جميع الالفاظ
الموضوعة مشتركة وهو مما لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد بطبع اللفظ او اللافظ او السامع والوجه ظاهر ولا بالعقل على ما يذهب اليه الوهم لانه ان اريد ان دلالة
اللفظ على ارادة اللفظ منه عقلية ففيه ان الفساد لا ملازمة ولا اطراد كما هو شان العقليات وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ عقلية فممنوع اما في الصورة
الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا يستلزم تصور نوعه او صنفه واما في الصورة الثانية فظاهر لانه لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل له وهذا مما لا ستر
عليه اللهم الا ان يفسر الدلالة العقلية بمعنى اخر على ان مجرد الدلالة لا يصحح الارادة والاطلاق ان يتوقف على قرينة متكلم وبيانه قائم لدلالتهما على الالفاظ الموضوعة في تلك
الصنفين وفيما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة انما تستفاد من اللفظ بواسطة قرينة مقامية او مقالية كما في المجازات فان قولك اسم او فعل او حرف
او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد بزيد او ضرب مثلا نفس اللفظ دون المسمى والمعنى ولهذا لا يجد ان الفهم لا ينصرف اليه الا بعد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع
من الاستعمال اما العقل والطبع نظرا الى وجود المناسبة الصورية بينهما اعني المشابهة اللفظية وهذا نظير ما نقول به في باب المجاز على ما سياتي ويجوز ان يكون
الدال على اللفظ في قولك زيد مبتدأ مثلا مقدرا ويكون الغرض من ذكر زيد تعيين المشار اليه فقط ويكون الكلام في قوة قولنا زيد هذا اللفظ مبتدأ الا انا
نقول هذا تعسف والوجدان يشهد على ان زيدا في الكلام المذكور هو المبتدأ والدال دون المقدر وزعم العلامة التفتازاني ان هذه الدلالة ليست
عن وضع قصدا لئلا يلزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشأت من الاصطلاح والاتفاق حيث جرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر
لانه ان اراد انهم اتفقوا اولا على هذا الاستعمال فلما ثم صح الاستعمال لاتفاقهم فهو غلط لا يلتزم به احد وان اراد انه قبل الاتفاق كان هناك ما يصحح
الاطلاق ثم انه زال بعد وقوع الاتفاق او غلب عليه الاتفاق فمدفوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متحققة بالنسبة
الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في البعض المتفق عليه على جهة ناشئة من وضع نوعي مع بعده جدا مما لا يساعد عليه وجدان ولا برهان فاتضح ما ذكرنا من

ان

في استعمال اللفظ في نوعه ومثله

الا ان يقال ان جزء الهيئة من اللفظ

ان هذه الدلالة قرينة ما اشتهر بينهم من انحصار الدلالة في العقلية والطبعية الا ان يفسر العقلية بما لا يكون للوضع والطبع مدخل فيه فتدخل فيها
وكذا ينقدح حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز لخروجها عن حد الحقيقة وهو ظاهر وكذا عن حد المجاز اذ قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا
بالعلاقة العلاقة التي تكون بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه كما يفصح عنه كلماتهم والظاهر انها غير متحققة في المقام **فصل** حكي عن سليمان بن عباد الصيمري
القول بان دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية لزم الترجيح من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والا لزم الترجيح
من غير مرجح ووافقه على ذلك بعض من تاخر عنه وانكر الاكثرون فجعلوا الدلالة وضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية واحتجوا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع
لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر والتالي باطل لاشتراك القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض
وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرف والحق ان مستند القولين ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا اخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره
فيها واما ما اجاب به المنكرون من ان ارادة الواضع مرجحة فهو بظاهره مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز ان
يشترك الضدان في معنى تكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما فالتحقيق ان القائل
بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها حاصلة عند كل وضع ففساده اجلى من ان يحتاج الى البيان اذ يشهد ببطلانه صريح
الوجدان على انه لو تم الاول لزم ان لا يجهل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع النقل والهجر لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبة
خفية لا يطلع عليها الا الاوحدي من الناس وادعى ذلك بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية فهذا وان لم يقم دليل عليه ظاهرا الا انه لا دليل على فساده
لا سيما اذا قلنا بان الواضع هو الله تعالى او ان الوضع بالهامه هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله تعالى وذهب
اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة والترديد بالقرائن وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الضروري يعني المحتاج اليه في
الاصطلاح من الله تعالى والباقي من البشر احتج الاولون بامرين الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسماء اما معناها الاصلي اعني العلامة
فيتناول الالفاظ لكونها علامة لمعانيها والتعليم فرع الوضع او معناها العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها بتقريب ما مر وعلى وضعهما
لهما بتقريب ما مر وعلى وضعهما لتعذر اداء المراد بها غالبا بدونهما ولعدم قائل بالفصل ويرد عليه ان حمل الاسماء على معناها العرفي بعيد لتاخره عن ورود الاية
وحملها على العلامات لا يتناول الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جمع الوصف المعرف هو
في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع او الاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات الحقايق وخواص الطبايع او بانه على تقدير تعليمه تعالى لا يلزم
كونه تعالى واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول بانه مجاز في التعليم والثاني بانه يوجب التجوز في التعليم وفي مورده والنقد يرد على الثالث
فهو خروج عن الظاهر من غير قرينة فلا يرد والضمير في عرضهم راجع الى المسميات دون الاسماء بدليل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء والثالث بان الاصل عدم سبق الحادث
الثاني قوله تعالى واختلاف السنتكم وجه الدلالة انه تعالى جعل اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس لها اختلاف بين يعتد به بحيث يصلح لان يفرد من
بين الجوارح بالذكر مع ان الاختلاف في غيرها اشد واظهر بل المراد اختلاف اللغات بالتوسع فيها بعلاقة السببية او في الاضافة او بتقدير مضاف وانما
يكون اختلافها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون اختلاف اللغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع لها بل يكفي فيه اقداره عباده على ذلك بل هو احرى
بان يكون اية احتج اصحاب ابي هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تعالى لتقدم الارسال
عليها لتوقف البيان عليه وفيه ان المتبادر من الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تعالى الى الانام فلا ينافي سبق الارسال لتعليم اللغة عليها
ولو سلم فيجوز ان يكون البيان بطريق التعليم دون الارشاد وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينفك عن
الثاني فيما يتوقف عليه الافهام ورد بانه خلاف المعتاد فلا اقل من ان يظن بخلافه وان لم يقطع به احتج ابو اسحق على ان القدر المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تعالى
انه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ لامكانه بطريق الاشارة والترديد بالقراين الحالية
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة **فصل** الجمهور على ان المجاز موضوع بالوضع التاويلي التعيني النوعي وان صحته متوقفة على نقل النوع لا
حاجة الى نقل الاحاد وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي احدثها فصحاء المتاخرين وغيرهم مما لا يسع حد حصرها غلطا وهو
غلط لا يلتزم به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في الاول على القدر
المنقول دون الثاني فان اراد ان الظن في الصورة الاولى انه لا يكون هناك معنى لم يكون بينه وبين معانيها الحقيقية علاقة معتبرة لحصرهم المعول فيه عندهم على الاستقراء
فله وجه ان ثبت منهم في مقام حصر الافصح فظاهر ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة ترتقي الى خمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وفي الشباهة
اما بالاشتراك في الشكل كالفرس للصورة المنقوشة او الجسم المعمول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن اطلاقه على الابخر ونحوه
فانه لا يصح ومنها ان معنى المستعمل فيه كان على معناه الاصلي كالعنب للعصير الذي يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزءا منه كالاصابع للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربيئة
واشترطوا في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى انه يصح اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه
كالمرسن للانف واخص منه كالانف للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبات للغيث ومشروطا به كاطلاق الايمان على
الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم على ما قيل وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها وعكسه كعكسه وكونه مظروفا له كالنهر للماء وعكسه كعكسه وكونهما في محل واحد كالجري
للعلم والمجاورة في الخارج في محلين او حيزين ومثل باطلاق السلطان على الوزير او في الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة ايضا ومرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كاطلاق

الطبخ

في ان دلالة الالفاظ على معانيها ليست بذاتية

في بيان واضع الالفاظ

في بيان علائق المجازات

الطبخ على الخياطة في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومن حصر العلاقة في الاتصال صورة او معنى اراد بالاتصال الصوري علاقة
المشاكلة وبالاتصال المعنوي البواقي ومنهم من جعل الاطلاق في الطبخ على الخياطة المجاورة في الخيال لان خياطة الجبة والقميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها
في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر به عنها ورد على من جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر
لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حفظ الانواع فلا يكون في عدم
ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالمجاورة ما يتناول المجاورة الشائعة وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق عندي ان
هذه العلاقة والتي قبلها مما لا عبرة بهما فان الاطلاق في احد الضدين على الآخر ليس للمجاورة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة
المصححة بل اما لعلاقة التضاد او لغيرها من العلاقات فان كون الشيء فردا لمفهوم احد الضدين يصحح تنزيله منزلة كونه فردا لمفهوم الضد الآخر واستعارة
لفظه له قصدا الى التمليح او التهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما ذكر والعلاقة هي
التضاد بالتاويل المذكور وقد يطلق عليه اسم الضد لعد الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل وللمشابهة ومنها الاطلاق في البشرى على
مجازات السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة الشائنة لانها من شانها ان تكون سيئة وان عريت عنها
بالعرض كما في اطلاق المسكر على الخمر المراقة وان يكون لعلاقة السببية والمسببية حيث انها مسببة عنها واما الاطلاق في الطبخ على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة
بل لما فيهما لما مر من انها غير ملحوظة في اطلاقها بل لعلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيقه ان السامع نزل ما هو مطلوب عنده واقعا من الجبة والقميص منزلة
ما فرضه السائل مطلوبا له من الشيء المطبوخ الذي واعده على بذله به بدليل نسبة الطبخ اليه فهو يدعي اتحادهما في الجنس قصدا الى الزام المخاطب على حسب ما التزم
وعلى هذا فكل من الجبة والقميص استعارة بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي وان كانت في نفسها ضعيفة لكنها تقوى بالنكتة المذكورة اعني ترتب
الالزام بالفعل المطلوب في نسبة الطبخ الى الجبة والقميص قبيل نسبة النقض الى العهد فتكون استعارة تحقيقية واعلم ان من جملة العلاقات علاقة الاستعمال وقد
اتفق على من تنبه لذلك وهي ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لا يكون بينهما في نفسها علاقة معتبرة لكن ينضم اليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات
يحققها فيها كما مر في الاطلاق الطبخ على الخياطة فيستعمل فيها في المعنى الآخر مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرر علقة يصح معها الاستعمال
وان تجرد عن تلك النكتة والخصوصيات الاستعمال كما قد يوجب نقلا كذلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة وكثيرا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة التي
على حد ما مر بهذا ترى انه لا يجوز قد صح لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها تطلق على العبد والجيد مرادفها ولا يطلق عليه واما ما يتخيل من ان المجاز قد يصح بدون
العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد بدونها ويجعل منه التجوز في جملة من معاني الحروف التي لا علاقة بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعفه مما قررنا مضافا
الى مخالفته لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة في صحة المجاز وان لزم مخالفتهم على الاول في هذا خصوص العلاقة المعتبرة بين المعنيين والامر فيه سهل
اعلم ان الاكثر لم يبالغوا في حصر انواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيه منهم على ان المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي يقبل
الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الآخر وان الوجوه المذكورة من مظانها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي تنزيل كلماتهم عليه واما ما سبق الى بعض الاوهام
من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعدي عما نقلوه ففي غاية السقوط للقطع بان ليس هناك نقل ينتهي
الى الواضع ولا ادعاه احد انما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها
في موضع مناسبة المشابهة وفي آخر مناسبة السببية الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع
قد اعتبر هذه العلاقات بخصوصها كما نسبه التفتازاني اليهم مدعيا عليه الوفاق في تجويز الاستعمال لاتباعهم على ذلك وليس لهم مستند سواه على انه لو اعتبر هذه
الانواع على الخصوص فان كان على الاطلاق لزم الاطراد والضرورة قاضية بعدمه واما ما اعتذر به عنه بعضهم من ان عدم الاطراد في بعض الموارد لمانع خارجي
كنصهم بالمنع او لخصوصية المحل او عدم اكتفاء الواضع مثل الصور المذكورة بتلك العلاقة فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستحدثة مما لا
حصر لها يتعذر النص عليها والضبط لها على الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه من موارد الرخصة اقل منها فهي بالنص عليها
اولى واما الاخيران فلان الغرض اطلاق الوضع في الرخصة وتاثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلائم الاطلاق المدعى وان اعتبرها بشرط كونها
بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغو اعتبارها وان اعتبرها في الجملة لزم القول بتوقفه على
النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر مما حققنا ان المعتبر في العلاقة المصححة للتجوز هي المناسبة التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احدى العلاقات المذكورة او في غيرها
والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة لا يقال على هذا يلزم الدور لان استحسان الطبع للاستعمال يتوقف على تجويز الواضع ورخصته فلو توقف
رخصته على استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازه ثم
المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا يرى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها من لغة
اخرى ثم اعلم ان العلاقة المعروفة انما تعتبر اذا كانت بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي آخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة
بينه وبين المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الحيثية ولهذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الطبع والرخصة على الاعتداد بمثل تلك العلاقة
لبعدها عن الاعتبار تنبيه التحقيق عندي انه لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبعي مبني على المحاسن والتاويل في الوضع الاصلي حيثما تحقق بين المعنيين علاقة
معتبرة عند الطبع وان كان قد وقع الاستعمال في بعضها مما يوجب تاكد العلاقة او تعميم مواردها فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه
على وجه شبيه بالشمس في الحسن والبهاء مع قطع النظر عن الشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعارة وغيرها لا يحتمل من نوع منها ولا يلزم من ذلك خروج

المجاز انه

المجازات عن كونها عربية اذ يكفي في النسبة توقفها على اوضاع عربية وابتنائها عليها وكذا نسبة المجاز الى سائر اللغات والاصطلاحات **فصل** قد عرفت ان
المجاز قد تكون علاقته المشابهة وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا مرسلا وفي المقامين ابحاث يناسب المقام
ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان الاستعارة مجاز لغوي بمعنى ان التصرف في امر لغوي بدليل انها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا للاعم منهما وقد استعملت في المشبه فقد
ان المراد بقولنا اسد يرمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا وخالف في ذلك شرذمة فجعلوها مجازا عقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانها
لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لغوية واجيب عنه من قبل الجمهور بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا
توجب دخوله فيه حقيقة فلا تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا
وادعي انه الاسد بحكم مقالة الجمهور لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان اطلق واريد به معناه الحقيقي
اعني طبيعة السبعية وقيد ثبوته لخصوص الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصوله وتحققها في ضمنه على حد تحققها بخصوصية لفرديته عند ادعائها
في ضمن الفرد الحقيقي اتجه مقالة البعض من ان لفظ الاسد مستعمل فيما وضع له غاية الامر انه يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا
يوجب التجوز في لفظ الاسد لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم يوجب في التنوين حيث يكون للتنكير لانه حينئذ موضوع لتقييدها بدخولها بافرادها الواقعية على
البدلية لا الادعائية ولو اعمل هذا التصرف في تمام مدلول النكرة لم يوجب التجوز في التنوين ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال على الوجهين به يسقط كلمة
الدعوى في كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به واما اذا حمل عليه كما في قولك زيد اسد او علمته اسدا او نحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ ما كونه تشبيها
فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف ركني التشبيه منه اعني
الوجه والاداة فيقرب من الاستعارة ويلوح من الايجاز الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع كقوله اسد علي وفي الحروب نعامة لا يخفى علي
غيره كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واختار التفتازاني ان الاسد في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى
زيد رجل شجاع كالاسد احتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به حرف الجر كما في قوله اسد علي وفي الحروب نعامة والمعنى مجترئ علي ولا يتعلق حرف الجر باسم الذات
عليه بانه يجوز ان يكون اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان الشجاع ايضا
خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام آخر فلا يكون تعلق حرف الجر به دليلا على كونه استعارة ولو جعل بمعنى الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من
الملزوم على اللازم هذا والتحقيق انه ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه فهذا مع بعد يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد
فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا واما ما علل به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشيء لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد
زيدا اذا اردت بالاسد زيدا لعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذا الخيط الابيض في قوله تعالى حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للفجر والشيء الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل
على التشبيه كما فعلوه بعيد لانه يستدعي تكلفا لا حاجة اليه حتى انهم حملوا الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه في الخيط الابيض بالفجر يدل على
بيان المشبه في الخيط الاسود بسواد آخر الليل فيكون المشبه فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير ما بيانه والاستعارة بحمل الاسد على معنى
رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالتاويل في الاسناد لا اجرائه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها وهو على بعده يتطرق في كثير من اقسام الاستعارة والا
اقرب سيما بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقي ينافي حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل
بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى والادعاء ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار من افراد الاسد الحقيقي مما لا غبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في نفسه وان كان بعيدا
عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محققي علماء البيان زعموا ان مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به فنفوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي
الجنسية الا ان يشتمل على نوع وصفية كحاتم ووجهه التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول في وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد كانه
موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الجواد المخصوص والرجل المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المتعارف
الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف استعمال في غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامه ويرد من كلامهم ما ذكروه في تقسيم
الاستعارة من انها ان كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة في العلم اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل المذكور ولكن يشكل هذا بانهم
عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل لعدم الكلية ولا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة
تختص باستعمال لفظ المشبه به في المشبه على دعوى دخوله فيه فيخالف لما ذكروه من ان المجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ولما ذكروه في حد الاستعارة
من انها المجاز الذي يكون علاقته المشابهة او انها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان هذا النوع من العلاقة اعني المشابهة
لا تعتبر الا حيث يتحقق الادعاء المذكور ففيه نظر لان علاقة المشابهة لا تنقص عن سائر العلاقات في حصول المناسبة المصححة للاستعمال فكما يصح اطلاق القرية
على اهلها والغيث على النبات مثلا لما بينهما من المناسبة الناشئة من الحلول والسببية من غير ان يقع هناك دعوى دخول احدهما في جنس الآخر كذلك يصح اطلاق اللفظ
على مشابه معناه نظرا الى الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الآخر بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة والارتباط بها
فهي اولى بان يصح التعويل عليها بمجردها والذي يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة بعلاقة المشابهة وانه لا يتعلق الغرض بالادعاء
المذكور نعم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان المقام مقام مبالغة على ما عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما
شخصيا فالادعاء المذكور لا ينافي فيه قطعا وذلك ان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها احدها ان يكون تشبيها بتقدير اداة كانه لكثرة بعد كلامه

الانشا

الثاني ان يكون استعارة للمرثي بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الانسب بمقام المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواد
المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم فيكون استعارة والوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس المشبه في شيء من هذه الصور
داخلا في المشبه به اما في الثلثة الاول فظ واما في الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في حاتم ادلا
يصدق حاتم عليه على غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع
للجواد ان استعمل في هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسلا لا استعارة كما مر وايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل
هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة الا ان يراد بها ما يتعارف اطلاق اللفظ عليها مطلقا ولو عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة
المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به ففساده ظ اذ لا فائدة ح في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه
بالاستعارة المصرحة واما اذا كان المذكور لفظ المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية كما اذا اطلق المنية على الموت بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات
ما هو من خواص السبع لها من الانياب والاظفار ونحوهما فقد زعم السكاكي انه من المجاز اللفظي لان المنية في الفرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء
السبعية لها ورده غيره بالقطع بان لفظ المنية لم تطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا ولعل السكاكي
يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان فيكون مجازا لا غير والذي ينبه على انه
اراد ذلك دعوى الترادف بين لفظ المنية والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد والقوم لما غفلوا عن هذه الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه
ثم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا يساعد عليه الاستعمال ثم الاستعارة بالكناية قد يكون قرينتها استعارة تخييلية كما مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها
الحقيقي ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة وهمية في المنية فيكون من اقسام الاستعارة المصرحة مما لا وجه له وقد يكون استعارة تصريحية كما في قوله تعالى
ينقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة الحبل نزل ابطاله منزلة نقضه فالتنزيل الثاني قرينة على التنزيل الاول ثم ما المعروف بينهم ان المجاز كما يكون في المفرد
على ما سبق بيانه كذلك يكون في المركب وحده استعمال المركب او المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة تمثيلية
ايضا كقولهم للمتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من يقدم رجلا ويؤخر اخرى عادة من التردد وعدم ثبات الراي
فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مرسلا او يشبه حال المخاطب المتردد على الامر تارة وادباره عنه اخرى بحالة
من يتردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتداني الى المقصود تارة والتباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا
ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتزموا القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة
وخالفهم في ذلك بعضهم فانكر المجاز المركب راسا وخصه بالمفرد محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع الوضع والحق
ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا يبتني على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته كما زعموه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها
الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع فقد دل المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مدلول المفردات
المشتملة على النسبة كما ان المراد باللفظ المركب هو نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع والطبع ان يستعمل اللفظ المفرد في غير معناه
الاصلي اذا كان بينه وبين معناه الاصلي علاقة كذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلي اذا كان بينهما علاقة وان لم يكن بين المفردات
علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلي مجاز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهر انه يكفي في مجازية المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يكفي في كونه حقيقة
استعمال مفرداته فيما وضعت بازائه واما ما التزموه من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها ففساده ظاهر اذ بعد وضع المفردات لمعنى
الطرفين والنسبة لا حاجة الى وضع المركب لحصول المقصود به فان وضع الطرفين للطرفين في الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها للواقع وكونها
غير كافية في افادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة تمس الى وضع المركب وايضا لو كان المركب من الطرفين والاسناد موضوعا بازاء المركب من مدلولها لدل كل جملة
خبرية بحسب وضعها على الاخبار بوقوع مدلولها مرتين تارة تفصيلا كما ذكرناه واخرى اجمالا لما ذكروه وعلى قياسها الجمل الانشائية وغيرها وهذا مما لا يلتزم
به ذو مسكة نعم لو قيل بان الهيئة التركيبية او ما يقوم مقامها موضوعة لمجرد النسبة والربط والمجموع المركب موضوع لافادة مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذور
لكنه مع فساده في نفسه لشهادة الوجدان على خلافه ومخالفته لظاهر كلماتهم بل صريحها غير مجد في المقام اذ لم يقصد وا بالتجوز في المركب التجوز في مثل هذا المعنى ثم
ان العلامة التفتازاني قطع بان المفردات في المجاز المركب مستعملة في معانيها الاصلية والتجوز انما هو في استعمال المركب وانكر المحقق الشريف عليه وقال من الناس من
ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظرا الى انتفاء التقديم والتاخير والرجل مثلا هناك هذا ما وقفنا عليه من كلماتهم ولا يخفى ما فيهما من الضعف لان اللفظ
اطلاقه اذا احد لا يطرد في مستعملا في معنيين على ما ثبت في تحقيق الكلام فيه سواء كان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسواء كانا حقيقيين كما قيل
عبد الله واريد به مسماه باعتبار معناه التركيبي وجعل اخر باعتبار معناه الاضافي او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما في
المقام على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد في الجميع على ان كلامهم لا يبتني على مجرد الجواز بل التحقيق ان مفردات المجاز المركب غير مستعملة في شيء من معانيها
لا الحقيقية ولا المجازية وانما المستعمل هو المجموع كما يسبق الى النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في صحيح الاستعمال الا والمراد به اما معناه الحقيقي او المجازي فلم يتحقق
انما كان للفظ المفرد بقي على افراده واما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يتجرد عنهما كما لو جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر منقوض بصورة الحكاية كما مر ثم قولهم بان مفرداتها
مستعملة في معانيها الحقيقية لا يتجه بالنسبة الى ما يدل على الاسناد الاخباري بقصد الاسناد ثم ان صحة المجاز المركب لا يتوقف عليه وقول المحقق الشريف في المثال المذكور
ولا تجوز في الهيئة التركيبية لان اسناد التردد الى المخاطب حقيقة وانما المجاز فيما عبر التردد ثم الفصال لان الاسناد اللفظي في تقدم وتؤخر موضوع لاسناد المعنى

الذي

في بيان المجاز المركب

الذي لابد منه من حديث التقدم والتاخر الى المخاطب لا لاسناد حديث اخر التردد به المركب لا منفردا ولا منضما فان ذلك على تقدير صحته لا يكون الا مجازا في نوع من التجوز
في تقدم وتؤخر فقط خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقدير ما ويشبه ان تكون كلماتهم هذه ناشئة من الخلط بين المجاز المركب والكناية المركبة
لتقاربهما في المعنى وتوضيحه ان قولنا اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى قولنا اراك مترددا بحيث لا يراد به الا هذا المعنى ولما كان
هذا المعنى غير معناه الاصلي فيكون مجازا لا محالة وليس شيء من مفرداته مستعملا في معنى وانما لوحظ معانيها واستعمل المجموع ويستعمل اخرى ويراد به معناه الافرادي
حقيقة او مجازا لينتقل منها الى لازمها وهو اسناد التردد الى المخاطب ويكون ح كناية وكل قولك هو كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل فانها قد تطلق
ويراد به معناها لينتقل منه الى لازمه وهو كونه جوادا وح يكون كناية وذلك ان تعتبر الوجهين في جانب المحمول فان المجاز المركب على ما نبه عليه المحقق لا يختص
بالمركبات التامة فما ذكروه من ان المفردات في المثال المذكور مستعملة في معانيها انما يتم على التقدير الثاني وما ذكروه من ان المجموع مستعمل في معنى اراك مترددا انما
يتم على التقدير الاول ثم اعلم ان المحقق علماء البيان جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فاخرجوها عن
الحقيقة لكونها مستعملة في غير ما وضعت له وعن حد المجاز لا عتبارهم فيه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وعدمه فيها فالمراد بطويل النجاد
وكثير الرماد طويل القامة والجواد مع جواز ارادة معناهما الاصلي ايضا ووجه التفتازاني بان المراد جوازه من حيث كونه كناية وان امتنع من جهة خصوص
المادة كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء اذا جعلناه كناية من قبيل قولهم مثلك لا يبخل على ما صرح به صاحب الكشاف وايضا كثيرا ما تخلو الكناية عن ارادة المعنى
الحقيقي كما تقول فلان كثير الرماد وجبان الكلب وان لم يكن له رماد ولا كلب واعترض بذلك على السكاكي حيث جعل المراد في الكناية معنى اللفظ مع لازمه اقول والتحقيق
ان الكناية تقع على انحاء الاول ان يستعمل اللفظ في الملزوم لينتقل منه الى اللازم او اللفظ المستعمل كذلك فان كان الملزوم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة
وان كان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الرماد جملة خبرية ان استعملت في معناها الحقيقي بان قصد بها الاخبار عن كثرة الرماد حقيقة لينتقل منه الى لازمه
معنى اعني كونه جوادا كان اللفظ حقيقة لا محالة لانه لم يستعمل الا فيما وضع له وقصد الانتقال منه الى لازمه غير مخل بذلك ان استعملت في صورة معناها
بان قصد بها صورة الاخبار عن كثرة رماده لينتقل منه الى لازمه لزم التجوز في الاسناد لانه لم يوضع لصورة الاخبار بل لحقيقته فيكون اللفظ باعتباره مجازا وعلى التقديرين
تكون الكناية في المركب ويمكن ان يجعل المحمول بحقيقته في المثال المذكور وهو الجواد المدلول عليه بذكر ملزومه لفظ كثير الرماد وان كان محمولا عليه بحسب الظاهر لكن انما
جيء به لينتقل منه الى المحمول الحقيقي اعني الجواد فيحمل عليه فتكون الكناية في المفرد اعني المحمول وعلى التقادير يكون اللفظ مستعملا في الملزوم للانتقال الى اللازم
فكل منهما مراد منه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما لو استعمل كثير الرماد في الجواد نظرا الى علاقة اللزوم كان مجازا مرسلا قطعا كما مر الثاني ان
يستعمل اللفظ في لازم معناه بقرينة خفية وامارة ضعيفة في موارد يتسامح فيها في الدلالة ويكتفى فيها بمجرد الايهام والاشارة حذرا ان المستمع قد يدعو الحاجة
الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح في تنزيل كلامه ولو فسر الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح باشتراط الصراحة في
او الظهور المعتد به ويصح تثليث الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق القصد فيه ببيان مطلق الدلالة وتنقيتها بالنسبة الى هذا العلم اذ لا عبرة في مقام الاستدلال
بمثل تلك الدلالة الثالث ان يستعمل اللفظ في معنى او في لازمه مع نصب امارة موجبة لتردد السامع بينهما بنيتها على ان ارادة كل منهما مناسب للمقام كما في غير
المشترك انما يتم على القول بان قرينة المجاز قد تكون ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما ينبه عليه مصير بعضهم الى التوقف في المجاز المشهور واما على القول بان عدم
ظهور المجاز يوجب ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل اللفظ في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقية كانت او مجازية او مختلفة وينبه بقرينة خفية يعول عليها في
مقام التسامح قصدا الى التمكن من الانكار مع الحاجة الخامس ان يستعمل اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية وينبه بقرينة حالية او مقالية على ان المعنى الاخر
ايضا مناسب للمقام وهذا النوع منه ولعل الاستعمال هذا واما ما ذكروه من ان لفظ الكناية مستعمل في اللازم مع الملزوم او مع جواز ارادته معه فمبني على القول
بجواز استعمال اللفظ في معنييه وهو باطل عندنا على ما ياتي بيانه ثم نعم واما الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها ففيه منع لان
القرائن التي توجد في المجاز غالبا انما تساعد على ارادة المجاز دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى انهم يمثلون المجاز بنحو رايت اسدا يرمي وفي الحمام مع ان القرينة المذكورة لا تنافي
ارادة الحقيقة ايضا بدليل صحة عطف قولنا ويفترس على الاول ونوع الاجماع على الثاني ثم نعم المحققون لنسبة الخبرية اللفظية موضوعة بازاء النسبة الذهنية الملحوظة
من حيث كشفها عن الواقع وارائتها له سواء طابقته ام لا علم بها ام لا لانتفاء الثبات وليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية ولا لزم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى
لانتفاء النسبة الواقعية ولا يصح في السلب لانه لا علية ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع الا لما دلت عليها الا من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط
او مع الواقع لما مر من قضية التبادر ثم يندفع على المطابقة للاعتقاد بالالتزام اذا تمهد هذا فاعلم ان بعض المصادر ما معناه الايجاد والابداع كالخلق والانبات ومنها ما
معناه التسبب لا عنه ذي ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاد ومنها ما معناه القبول والاتصاف كالطلوع والاصفرار ومنها ما معناه الاعم ولو بحسب بعض الاستعمال كالاحراق
حيث يشترك بين القسمين الاولين فيختلف ما يتعلق به اسناد هذه المصادر وما يشتق منها بحسب اختلاف معانيها فمتعلقها المسند اليه الحقيقي في القسم الاول هو الفاعل
الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي الثالث المتصف والقابل وهكذا ولعدم الفرق قوم بين هذه الاقسام توهموا ان اسناد السرور الى الرؤية في قولك سرتني رؤيتك
والطلوع الى الشمس في قولك طلعت الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع مثلا وعدم الفرق بين الفعل والفاعل باعتبار معناهما اللغوي وبينهما باعتبار
معناهما الاصطلاحي فان الفعل الاصطلاحي قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاحي حقيقة ما يكون قابله دون فاعله
اللغوي وهكذا ثم اعلم ان في مثل قولهم انبت الربيع البقل وجوها احدها ان ينزل الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازمه من اسناد الانبات اليه فيكون الربيع
استعارة بالكناية ويكون الانبات اليه استعارة تخييلية ولا تجوز ح فيه لا في الاسناد فظ واما في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقي على ما مر ولا يلزم الكذب لا بتنائه على
التاويل في احد طرفيه بخلاف الكذب فانه لا يبتني على التاويل الثاني ان يكون اسناد الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا له نظرا الى كونه سببا اعداديا وح يكون المجاز

علمه

حقيقة
في المجاز

عقابا جنا اعطي ما يعين بناء على حكم الفاعل واثره واقيم مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم انه لا تأويل هنا في نفس الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث
ان ينزل تسببه لا عند ذكره منزلة التسبب الفاعلي فيعبر عنه باللفظ الدال عليه فيكون الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للتعلق بالسبب الا عند ذكره بل الفاعل
وهكذا ينبغي تحقيق المقام **فصل** لا ريب في ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا لما عرفت من انهما من نوع المستعمل ثم الحقيقة
لا تستلزم المجاز لجواز ان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ظاهر واما عكسه ففيه قولان والظاهر ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان المراد بالحقيقة والمجاز
ما يتناول المفرد والمركب على ما يرشد اليه حجتهم حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة اذ فائدة الاستعمال في تراكيب الكلام واللازم باطل
قطعا واجيب تارة بمنع الملازمة لان صحة التجوز فائدة تترتب عليه واخرى بمنع بطلان اللازم اذ لا يجب ان يترتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان
الوضع للمعنى المجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والخروج عن نظم الاستعمال الغالب لعله اخلال بالحكمة وفي الثاني بانه انما يتم اذا ثبت ان الواضع ليس
هو الله تعالى وان الوضع ليس بالالهام لان قصده لا يترتب على الشيء ولجعل الى الحمل بحاله والوجه كما ترى ويمكن ان يسند في منع الملازمة الى جواز وقوع الاستعمال
في المعنى الموضوع له بعد الاستعمال في غيره اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع حجة النافي للاستلزام وجهان الاول انه لو استلزمها لكان لنحو قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة والتالي منتف قطعا واورد عليه اولا بالنقض بانه مشترك الورود فان المجاز يستلزم الوضع لمعنى بالضرورة
فاذا لم يكن هناك معنى يستعمل فيه لم يكن معنى يوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستدعيان تحقق المعنى في الواقع لتحققهما بالنسبة الى الممتنعات
فان قولنا الواحد ضعف الاثنين وان النقيضين يجتمعان ويرتفعان الى غير ذلك موضوع للاسناد والاستعمال في الدلالة على المخبر به انه مخبر كاذب مع ان المعنى لا تحقق له
الا في الفرض وان اريد بالتحقق ما يتناول ذلك منعنا انتفاءه في المقام والجواب ان ورود هذين الايرادين مبني على ان يكون الوجه في انتفاء التالي عدم
تحقق المعنى وليس كذلك اذ ليس الماخوذ فيه الا انتفاء الحقيقة وذلك لا يقتضي الا انتفاء الاستعمال فيرجع الى دعوى القطع بان هذين المركبين او هذين
التركيبين لم يستعملا في غير المعنى المجازي فاندفع المحذور ولا يمكن النقض باحداث الاستعمال في معناهما الحقيقي لان المقصود نفي الاستعمال السابق مع ان الكلام
ليس فيهما بل يجري في نظايرهما مما لا حصر له واجاب العضدي عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمفرداتها والتجوز من توابع الوضع فلا مجاز الا
في المفردات فالمجاز في الفرض المذكور اما في المسند او المسند اليه ولا ريب في ثبوت الحقيقة فيهما اما الاسناد فليس له الا جهة واحدة في الكل لا يخطر بالبال غيرها
عند الاستعمال فلا يتطرق التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يصح في مثل شابت لمة الليل فان التحقيق انه مجاز عن سواد الليل والشيب مجاز عن حدوث البياض
فيه واما نحو قامت الحرب على ساق ونظايره فلا يصح فيه ذلك اذ لا تجوز في شيء من مفرداته بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون استعارة تمثيلية على
حد قولهم للمتردد اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى هذا وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بما ذكره ان الهيئة في قامت الحرب على ساق مثلا موضوعة للاسناد الى الفاعل
الحقيقي ولم تستعمل فيه واستعملت في الاسناد الى الفاعل المجازي فتكون مجازا لغويا بلا حقيقة اتجه عليه انه لا نسلم ان الهيئة موضوعة للاسناد الى الفاعل الحقيقي
واللازم ان لا يكون ثابتا في الاخبار الكاذبة بمعنى بل الاسناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاعليته ادعائية اذ لا يعقل في الاسناد الا معنى واحد هو جار في جميع الموارد
نعم اذا اسند الفعل الى غير من هو له كما في انبت الربيع كان هناك مجاز بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطي حكمه حتى صح اسناد الفعل اليه على الحقيقة
والظاهر ان النزاع هنا في المجاز اللغوي لا غير وان اراد ان الهيئة الموضوعة للاسناد قد استعملت في المقام في غير الاسناد كما لو استعملت الهيئة في انبت الربيع البقل وابدي
بها النسبة الظرفية اي في الربيع اتجه المنع صحة اعتباره في المقام لكن قد سبق في التحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب من عدم تطرق
التجوز الى الاسناد الكثير لا يجدي في المسالة لجواز سبق استعماله في المعنى الاخر عليه وان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات موضوع لافادة المركب من معانيها ولم
يستعمل فيه واستعمل في مناسبه على طريق التمثيل وذلك بان شبه ثبات الحرب واستقرارها بصورة موهومة وهي قيامها على ساق فعبر عن المعنى الاول بالمركب الموضوع
للمعنى الثاني استعارة تمثيلية كما هو مبنى ما عليه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية الا ان الخصم لم يساعد على
ذلك وقد مر تحقيق الكلام فيه واما التجوز في المسند فيمكن باستعمال القيام بقولنا على ساق في معنى الاشتداد فيكون من باب المجاز في المركب ولا يشكل بلزوم توسط
اجنبي بين اجزاء المركب لانه يتسامح به في المجاز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصلي او بان يراد بالقيام الثبات او ما يقرب منه وبالساق الجانب ويكون المجموع
كناية عن اشتدادها او يراد بالساق الشدة كما فسر بها قوله تعالى يوم يكشف عن ساق فيكون من باب المجاز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتنزيل الحرب منزلة
انسان له ساق فيستعمل فيه مجازا او يطلق على الحرب من باب اطلاق الكل على الفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وقد مر تحقيق الكلام فيه وقس
على ذلك الكلام في نظائره الثاني ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقيق القلب ولم يستعمل فيه بل استعمل فيه تعالى مجازا فيتحقق المجاز بدون الحقيقة وقد يقرر بوجه اخر وهو
ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه واستعمل فيه تعالى من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المقصود والاول اظهر وكذا الافعال المنسلخة عن الزمان فانها كانت
في الاصل موضوعة للزمان كما هو قضية كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان مجازا واورد عليه بوجهين الاول انهم اطلقوا رحمان اليمامة على مسيلمة الكذاب حتى قال
فيه بعضهم انت غيث الورى لا زلت رحمانا فانقدح قولكم انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر اللغة
اذ عدم الاطلاع لا يقتضي بعدم الوقوع واجيب عن الاول بان الاطلاق المذكور مردود لو توعر بعد النقل وهجر المعنى الاول فلا يعتد به وهذا مبني على ان اللفظ اذا هجر بالنسبة
الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع والتزامه بعيد اللهم الا ان يتحقق حصول نقل ما منع عرفي يحقق شيوع اطلاق اللفظ المذكور على غيره تعالى وهو بعد محل نظر
واما ما يتوهم من ان الاطلاق المذكور تعنت في كفرهم فلا يصلح للجواب لانه لا ينافي ذلك صحة الاستعمال كما في كلمات الكفر واما قول التفتازاني بان الاطلاق المذكور كاطلاق
لفظ الجلالة عليه بعد تعنتا فانه لا يعتد به لظهور الفارق فان لفظ الجلالة غير موضوع له بدلا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه بخلاف لفظ الرحمن بل التحقيق في الجواب
يتوقف على اثبات المقصود الاستعمالات السابقة على ذلك الاستعمال وعن الثاني بالاستقراء فانا تتبعنا كلماتهم فلم نظفر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية

ان

في
وقوع
الاشتراك

ان عدم الاطلاع بعد الاستقراء يورث الظن بالعدم هذا ويبقى الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسالة **فصل** الحق كما عليه المحققون امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة
ومنهم من اوجب وتوهم منهم من احاله والظاهر ان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية او فيها وفيما يجري مجراها لا غير ضرورة ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكيما ولا
مطلعا على جميع اوضاع لغته وينبغي ان يراد بالاشتراك هنا مجرد كون اللفظ الواحد موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت تلك الاوضاع ابتدائية او
فيتناول النقل التعيني والارتجال فان حجة الموجبين لا تقتضي تعيين النوع الاول وحجة القول بالاحالة تقتضي احالة الاقسام الثلاثة نعم لو اعتبر الهجر فيهما لم يتوجه
القول بالاحالة اليهما ثم المراد بالوجوب لزوم وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه على التعيين وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاله بها وبالامكان انتفاء ما يوجب
شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم القائل بوقوعه القول بوجوبه نظرا الى ما تحقق في محله من ان ما لم يجب لم يوجد لاختلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعرة المصير
الى امكانه على اصلهم المعروف من نفي التحسين والتقبيح ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القران والحق وقوعه فيه يدلنا على امكانه عدم ما يقتضي
وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة وعسعس في اقبل وادبر والظاهر ان نقلهم اذا
سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا ثم ثبوت الاشتراك في هذه الالفاظ يقضي بوقوعه في القران لوقوعها فيه حجة من اوجب وقوع الاشتراك امران الاول ان المعاني
غير متناهية والالفاظ لتركبها من حروف متناهية متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بازائها وح فاما ان لا يكون تلك الالفاظ
وضعت ثانيا بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التي تضمنها الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك الثاني انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنويا والتالي
بط اما الملازمة فلان هذا اللفظ يطلق عليهما اطلاقا حقيقيا فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوصهما لكان من جهة وضعه لما يشترك بينهما وهو المفض بالاول واما
بطلانه فلان المسمى به ان كان نفس الذات فليس بمشترك وان كان صفة ففي القديم واجب وفي الحادث ممكن فلا يكون امرا واحدا والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا
لذاته ممكنا لاخرى وهو ح والجواب اما عن الاول فبان المعاني وان كانت غير متناهية لكن وضع الالفاظ بازاء احادها يوجب اوضاعا غير متناهية وهي على تقدير صحة
صدورها من الواضع لا فائدة الا في قدر متناه منها لامتناع تعقل امور غير متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فيما زاد عليه
سلمنا لكن المعاني مما لا يكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كلياتها العالية او ما قاربها فهي متناهية والظ ان الوضع بازائها مغن غالبا عن الوضع بازاء
الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها وقد
يجاب بمنع تناهي الالفاظ لانها مركبة من الحروف وتراكيب غير متناهية فهي ايضا غير متناهية وان كانت الحروف التي تركب منها متناهية كما ان الاعداد كذلك ويمكن
دفعه بان القدر الذي يصح معه الانتفاع في الاستعمال متناه قطعا فيتم به ما اراده الخصم الا ان هذا لا يصحح كلامه لو تمسك المستدل بان القدر الذي يصح
الانتفاع به من الالفاظ اقل من القدر الذي يحتاج الى التعبير عنه من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك لكان اقرب الى منهج السداد ولم يحتج الى اخذ
تلك المقدمات المنضمة الفاسدة لكنه ايضا مدفوع بما عرفت نعم يتجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية الاصلية كالاعلام فان الحاجة
تمس الى وضع اللفظ بازاء مسمياتها وقلة الالفاظ التي يصح الانتفاع بها بالنسبة اليها يوجب وقوع الاشتراك فيها وقد نبهنا على خروج ذلك عن محل النزاع واما عن
الثاني فبانا نختار انه صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا الا ان الاختلاف في صفتي الايجاب والامكان لا يقتضي الاختلاف في موصوفيهما كالكلي بالنسبة الى الاعتبار
اذ عند التحقيق يتحقق الوجوب والامكان في منشا الانتزاع مع ان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك بل وقوعه وهو اعم مما ادعيه المستدل حجة
من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن وجوابه ان البيان ممكن بعون القرائن لو صح مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي لحكمة غيبية
اليه حجة من منع وقوعه في القران انه لو كان مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشيء منهما لا يليق بكلامه تعالى والجواب المنع
ربما يتعين المقصود من غير حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب بنفسها كما في قوله تعالى وفجرنا الارض عيونا فلا يلزم
التطويل بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجح من جهته مضافا الى ان المشترك لا يخلو من ملاحظة الجمالية والغرض قد يتعلق
بها واعلم انه قد اشتهر ان المجاز يستدعي قرينتين احديهما صارفة عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من بين المعاني المجازية بخلاف المشترك فانه لا يستدعي الا
قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق مبني على القول بان الكناية قسيم الحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع
عدم جواز ارادة الملزوم والكناية استعماله في اللازم مع جواز ارادة الملزوم معه فان المجاز يستدعي قرينتين اي ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف
المشترك واما على ما حققنا في معنى الكناية وما سبق في الحقيقة من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فالقرينة المعتبرة في المقامين هي القرينة المعينة
للمعنى المراد والتصرف يأتي فيهما من جهة المنع عن الجمع **فصل** الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم حيث منع من وقوعه وجعل
ما عد منه من باب اختلاف الذات والصفة كالحيوان والناطق او اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب او اختلاف الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك واحتج
بامرين احدهما ان احد الوضعين مغن عن الاخر لحصول المقصود به ولولا الاهمال به فيكون عبثا فيمتنع صدوره عن الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف للمعرف
بالاول وهو ح للزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل والجواب اما عن الحمل المذكور فبانه تعسف ظاهر في كثير من الموارد يابى عنه كلماتهم فلا وجه لان يرتكب من غير ضرورة
تلجي اليه واما عن الاحتجاج الاول فبانه انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به التوسعة في المحاورة وتيسير التفنن في المكالمة ووقوع
الوزن والسجع وتيسير انواع البديع الى غير ذلك واما عن الثاني فبان الوضع الثاني ليس محصلا للتعريف الحاصل بالاول بل المثل كما في الاسباب المتعددة ولا محذور فيه
واعلم ان ما ذكرناه انما يتجه بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو الظاهر واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ التي وضعها الواضع الاول فالذي اوردناه في
معرض الاثبات لا ينهض دليلا عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ان يكون ذلك بحسب اصل اللغة لاحتمال ان يكون الحادث تتمة ومنهم من
جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه تبديل لفظ بلفظ اجلى ويدفعه ان الحد يدل بمفرداته على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالي

في الترادف

بوضع واحد فلا يكون لدلالة من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما يعم التعريف اللفظي وكان الحكم ايجابا جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجهة في الترادف اتجه ذلك ثم هل يجب صحة
وقوع احد المترادفين موضع الاخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا حجر فيه اذ الصحيح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا واما من جهة
المعنى ولا يعقل ذلك فيه لان الامر واحد فيهما وفيه نظر لانا نختار ان الامتناع من جهة التركيب في ذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر في استعمال احدهما ما لم
يعتبره في الاخر كما في الضماير المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك بان ذات زاد في صاحب لا تقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم
اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى الاضافة وقد تقدم الكلام فيه احتج المانع بانه لو صح تبديل لفظ الجلالة في تكبيرة الاحرام بمرادفه
العجمي والتالي بط اما الملازمة فلانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما موضع الاخر في افادة
المعنى بحسب الوضع لا في ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي بناء على صحته في مذهبه وقد يجاب بان المنع لاختلاط اللغتين وهو
ضعيف او رود الاشكال عليه بما لو بدل اكبر ايضا بمرادفه **فصل** يعرف كل من الحقيقة والمجاز بعلامات ودلائل منها نص اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض
ومما يوجب الريب في نقله كالمسائل التي لا دليل فيه على دعويه مع الاقتصار عليه وكذا الخبر بكل اصطلاح اذا خبر كان وهذا مما لا يعرف فيه خلافا واما عند التعارض
فان امكن الجمع تعين والا فان كان التعارض بين النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الاخر بما يترجح به عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع
النفي الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او باكثرية اطلاع نقلته او حذاقتهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل
مقصور على الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما ما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله
حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المقررة في هذا الفن كمباحث الامر والنهي والعام
والخاص ولهذا تريهم يستندون في تلك المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد ولان الظن الحاصل
منه ضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بط ومنها التبادر
وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في المعنى وانسباقه منه الى الفهم فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف
بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازي لانه اذا تجرد عنها لم يسبق معناه المجازي الى الفهم ولا فرق في القرينة بين ان يكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ
عن قرينة الشهرة لا يمكن حال الاشتهار الا بتجريد النظر عنها لكونها لازمة له ومنهم من نفى تحقق ذلك وجعله مجرد فرض لا حقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ بالغ
في الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة لا يخرجه عن تبادره وجوابه انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق تبادر منه معناه الحقيقي لكن النفس تنصرف
منه الى معناه المجازي بملاحظة شهرة اطلاقه عليه فان التبادر المستند عند السامع الى الشهرة يستلزم ملاحظتها عند حصوله ولو اجمالا ويمتنع مع قطع النظر عنها
والسائغ لقائل ان يقول لا فرق بين الشهرة في المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنده بالشهرة وبين الشهرة في المجاز المشهور فان كلا من الشهرتين سبب التبادر
وقطع النظر عن كل منهما يقتضي عدم حصول التبادر ويمكن دفعه بان الشهرة في المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظة الاختصاص الناشي منها كما في ساير الحقايق
فان الوضع بكلا نوعيه يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو يعرف غالبا بعلم الجاهل لو جدان عند ملاحظة اللفظ والعلم به كاف في الانتقال ولا حاجة الى العلم بسببه من التعيين
او الغلبة بخلاف الشهرة في المجاز المشهور فانها قرينة على التجوز فلا بد من ملاحظتها ولو اجمالا ليتحقق الصرف اليه نعم يبقى الاشكال فيما اذا استند العلم بالنقل الى ملاحظة الشهرة
والغلبة وهذا لا مدفع له فالتحقيق ان يقال التبادر الذي نعتبره علامة الحقيقة هو التبادر الابتدائي ولا ريب ان المعنى المنقول اليه يتبادر من المنقول ابتداء بخلاف المعنى
المجازي في المجاز المشهور فانه يتبادر منه من حيث كونه متفرعا على معنى اخر ولهذا تجد الاثار المقصودة من المجاز كالمبالغة والبلاغة وغيرهما مما يبتنى على ملاحظة المعنى
الحقيقي ولو اجمالا مترتبة عليه بخلاف المنقول فانه بعد النقل يجرد عن تلك الاثار كساير الحقايق وبهذا يتضح الفرق بين المنقول والمجاز المشهور ويسقط وهم من انكر
الفرق بينهما ومما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة
الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ وجه الضعف ان التبادر في المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشهرة كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالات منها انه
لو صح علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة في ان لا لفظ لان هذا المعنى يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان التالي يقتضي بطلان المقدم والجواب ان ذلك تبادر
من التلفظ لا من اللفظ لانه المعنى الملفوظ والمراد هنا هو الثاني لانه الموضوع مع انا نمنع صدق المعنى على المدلول الاول مع ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع
ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فلا ريب في كونه مجازا مع انه لا يتبادر
منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فلان قيل يتبادر منه مفهوم احد المعاني وهو غيره قلنا لا نسلم انه يتبادر ذلك والا لزم ان يكون في المعنيين مجاز التبادر
غيره الذي هو مفهوم احد المعاني فيكون متواطيا وقد فرض مشتركا وايضا اطلاق المشترك على مفهوم احد المعاني مجاز قطعا فيجب ان لا يتبادر والا انتقضت
علامة الحقيقة به والجواب ان المتبادر هناك انما هو كل واحد مما صدق عليه احد المعاني وهو غيره ولا ريب في ان اللفظ حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على
الارادة فلا تتوقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ح بعدم انعكاسها ولا ضير فيه لجواز ان تكون علامة
الشيء اخص منه وقس على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة وللمانع منع توقف دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور
لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين مورده ومنها ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع لانه لا ينتقل من اللفظ الى المعنى الموضوع
له فلو توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور وايضا تبادر الغير انما يكون علامة المجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم تبادر المعنى
انما يعتبر اذا كان مستندا الى العلم بعدم الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من حصول التبادر فلا يمكن الاستناد اليه لبقاء
في لزوم الاشتراك والمجاز وليس هو منه لانا نقول فتكون العلامة ح خلافية لوقوع الخلاف في الاصل المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق عليها على ان الاصل يجوز تجاه

علائم الحقيقة والمجاز

في التبادر

في المجاز المشهور

في اشكال التبادر

بثبوت

بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه يجب اطرادها فلا يصح ان تعتبر فيها ويمكن دفعه باعتباره طريقا فيما لا اخر منها هذا فلو توقف العلم بعدم الوضع على تبادر الغير لزم
الدور والجواب ان ما يتوقف عليه التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلا فلا اتحاد الطرفان على ان ما يتوقف على
علمنا بالوضع انما هو نفس التبادر واما علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تنصيص اهل اللغة والتتبع في
موارد الاطلاق واللفظ والتصفح في مواضع استعماله كما اذا استقرينا فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة يتبادر اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره
نصبوا قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لا يقال مجرد التبادر في الموارد مع عدم مصادفة القرينة لا يستلزم الحقيقة لجواز ان يكون التبادر لقرينة
خفية لازمة للفظ كما في المجاز المشهور لانا نقول لما كان المدار في اثبات وضع الالفاظ على الظن غالبا فقيام هذا الاحتمال لندرته لا يورث الوهن في الظن فان الظن
انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان اعظم طرق اللغويين في تميز المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر ولو كان هذا
الاحتمال قادحا لم يتطرق اليها فلو كانوا يلتفتون اليه لما حصل لهم التميز في معظم الالفاظ ولذا تمسك بعضهم في نفي القرينة باصالة عدمها الا انها
لكن قيل الاستعمال فالاصل بقاؤه على العدم ولا يشكل بان الاصل مما يصح تخلفه عن مقتضاه لقيام امارة على خلافه بخلاف العلامة فانها عبارة عن ما
هي لا تتخلف لان الاصل على ما قررنا طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس هو بها ولا منها فصح التخلف متطرقا الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا اشكال ومن
هنا يتبين ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فيبنى عليه الى ان يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة
كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة في ضمن الافراد المتعارفة او الكاملة في تلك الحقيقة وح لو صحت تلك العلامة لكان اللفظ حقيقة في تلك
الافراد ومجازا في الحقيقة المطلقة والمفروض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الا الحقيقة المطلقة وتبادر افرادها
المتعارفة او الكاملة ليس بالنظر الى نفس اللفظ الموضوع بل النظر الى امور خارجة وبالجملة هناك امران ارادة الحقيقة وارادة كونها في ضمن افراد مخصوصة
فاللفظ انما يدل على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجة ومنها ان اللوازم البينة للمعنى تتبادر من اللفظ معه باعتبار وضعه له
فلو كان التبادر يقتضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها ايضا بالنظر الى صيغته وهو خلاف الفرض وجوابه ان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو
الناشي عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس ناشيا من اللفظ بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بواسطة دلالته عليه فلا اشكال ومنها صحة سلب
المعنى وعدمها بحسب نفس الامر اي من غير بناء على المسامحة والتاويل فالاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة وانما اعتبرنا القيد لاحترازا عما لو
اعتبر صحة السلب وعدمها بحسب الدعوى والتاويل في التسمية او الاسناد او المسند او المسند اليه كما لو قيل زيد حمار او ليس بانسان او ادعى صحة ذلك من غير تاويل او
اول الاسناد كما لو جعل النفي للاثبات وبالعكس او المسند كالو اريد بالحمار البليد وبالانسان النوع الكامل منه او المسند اليه بفرض حقيقة من حقيقة مغايرة
او مغايرته لها فانه والحال ذلك كله لكنه لا يقتضي الحقيقة ولا المجاز وكذا اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد واريد به لفظه فان عدم صحة السلب
ولا حقيقة وذلك لان الاستعمال فيه مبني على المسامحة والخروج عن ظاهر الاستعمال فان الظاهر من الاستعمال ان يكون على حسب قوانين الوضع لانه المتداول وزعم
بعض المعاصرين انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المراد صحة سلب المعنى الحقيقي حقيقة وعدمها والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العلامة اشكالات
الاول انها منتقضة بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق والضاحك فانه لا يصح ان يقال الانسان ليس بناطق وليس بضاحك مع انه
ليس حقيقة فيه وكذلك العام اذا استعمل في الخاص فان عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما زعمه بعضهم
واما اذا اعتبر بالحمل الذاتي اعني ما يكون مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال اذ يصدق في تلك الامثلة ان مفهوم الانسان ليس نفس مفهوم الناطق والضاحك
وان مفهوم العام ليس نفس مفهوم الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والا فلا ريب في انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم والتحقيق عندي ان
السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب سلب المعنى الغير التاويلي علامة للحقيقة مطلقا بل المراد انه علامة لها في الجملة
فان كان السلب بالحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى كما مر وان كان بالحمل المتعارف المقابل للحمل
الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيمن اطلق عليه باعتباره وان كان بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم فتكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا واما اذا اعتبرت بالحمل المتعارف
المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علامة للمجاز لان الانسان يصح سلبه عن الجزء الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا الثاني ان هذه العلامة دورية لان استعلامها على
الدور اما في المجاز فلان العلم به يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير مفيد لجواز الاشتراك والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على العلم
بان المعنى المبحوث عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصحة سلب الجميع وللفاضل المعاصر علل التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك
عن بعض ولا يذهب عليك ان التعليل المذكور لا تعلق له بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره عندها كما فعلنا ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه
والا لجاز ان يكون بعضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصحة السلب لزم الدور وعلى هذا التقدير فالدور
مضمر لكن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا المراد بصحة السلب صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للمرء والعلم بصحة سلب الجميع يتوقف على امرين العلم بجميع المعاني
الحقيقية والعلم بان المعنى المبحوث عنه ليس منها اما توقفه على الاول فظ واما على الثاني فلانه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك لم يمكن الحكم
بصحة السلب لاحتمال ان يكون ذلك المعنى منها فيلزم سلب الشيء عن نفسه والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم بكونه معنى مجازيا اذ لا نعني بهذه العلامة
الاستعلام ذلك لان الكلام في الاستعمال الصحيح المستند الى الوضع لقصورها عن افادة غير ذلك فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور او نقول يتوقف العلم
بخروج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب الذي هو مرتبة العلم بالمجازية فيتوقف على ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصحة السلب عليه لزم الدور وان
على هذين التقريرين ظاهر الا انه في الاول بين الامر المستعلم وبين العلامة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بعدم صحة السلب هو يتوقف على العلم

في صحة السلب وعدمها

اللفظ حقيقة فيه وهو دور ظاهر وزعم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمحل لان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على العلم بعدم صحة سلب
المعاني الحقيقية للانسان عنه والعلم بهذا يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية والعلم بهذا
يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد وذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب جزئيا لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة
ولئن اكتفوا بذلك هنا لكان عليهم ان يكتفوا في المجاز ايضا بالسلب الجزئي ويجعلوه علامة للمجاز في الجملة هذا محصل كلامه ثم لا خفاء في ان الغرض من
هذه العلامة انما هو استعلام حال اللفظ بالنظر الى المعنى المقصود من كونه حقيقة فيه فيجري في المشترك وغيره لا انه يستعمل في المعنى المقصود الا حقيقة
فيختص مورد العلامة بما يتحد معناه الحقيقي ولا ريب في ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد اي في المعنى الذي يطلق باعتباره على البليد مما يتوقف على
العلم بعدم صحة سلب جميع معانيه الحقيقية عنه اذا كان منحصرا او متعددا فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني
المشترك مما يصح سلبه عن بعض وهذا بخلاف المجاز لان العلم بصحة سلب الجميع اذ مجرد سلب البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة وانما
اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والا لكان غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي استعمل اللفظ
باعتباره في المعنى المقصود وصح لك فيه لم يحتج الى اخذ صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعتبر مغنيا عن ذلك لكن القوم
لما اعتبروا علامة الحقيقة في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلامتين فاحتاجوا في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني
الحقيقية مع ان اللفظ في اطلاقه على المعنى المقصود وان كان ماخوذا بحسب معناه الحقيقي فلا بأس في عدم الاستعانة التي مبناها على النظر في امر عقلي وقد حققنا
سابقا انه ليس من لوازم المجاز ولو سلم فالعلاقة غير مقصود عليه عندهم وان كان ملحوظا بحسب معنى اخر واعتبر المعنى الحقيقي لمجرد تحصيل العلاقة فالعلم بمجازية
ذلك المعنى حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة فتدبر ثم اقول تقرير الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره مبني على تخصيص مورد
العلامة باللفظ الذي ينحصر معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي لا يقع مستعملا في المعنى المبحوث عنه الا حقيقة وهذا
مع ما فيه من قلة الجدوى والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ظاهر لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثلا اي في المعنى الذي يطلق
باعتباره على البليد يتوقف على العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عنه والا جاز ان يكون مجازا فيه باعتبار بعض معانيه وهو يتوقف على العلم بكونه
حقيقة فيه لا غير واما العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد ففي مرتبة العلم بعدم معنى حقيقي للانسان يصح سلبه عن البليد بل هو عينه وانما
يتصور الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب والتوقف بينهما هذا وان اراد ان المعتبر في العلامة ان يكون اللفظ كالانسان باعتبار احد معانيه اذا
كانت له معان متعددة مورد كالكامل في الانسانية ونحوه بحيث يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه كالحيوان الناطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية
ففيه مع استلزامه الدور كما عرفت انه ان اعتبر السلب بالحمل الذاتي يستقيم قطعا ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات مما يصح سلبه عن المعنى المبحوث عنه
بالحمل الذاتي اذا كان اللفظ حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالحمل على الوجه الاعم فمع كونه على خلاف الوجه المعتبر لا خصية المسلوب عن المسلوب عنه لا يثبت به كون
اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الحمل عن الناطق والضاحك مثلا مع انه ليس حقيقة فيه بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها
ان المراد بصحة السلب وعدمها ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه ولا يصح مثلا اذا اطلق الحمار على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح
سلبه عنه وهو الحيوان الناهق واذا اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق هذا حاصل ما ذكره بعض المتاخرين وعندي فيه
نظر لانه ان اراد بالمعنى الذي اعتبر صحة السلب وعدمها باعتباره خصوص المعنى الحقيقي او الاعم الى التاويل كما سبق ففيه ان العلامة تختص باستعلام حال الاطلاق على
غير المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثيله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان الناطق وهو نفس معناه بدلا باعتبار معنى اخر ولو تعسف في التعميم اليه
لبقي اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد على دفعه والتزام هذا الاختصاص غير مناسب للمقام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالحمل الذاتي
كما مر في دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارده الخاصة ولوازمه العقلية بهذا الحمل على ان العلم بصحة السلب وعدمها
ح مبني على العلم بخروج المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه وهو في مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازا او حقيقة او نفسه على ما مر فيبقى اشكال الدور بحاله وان اراد به
المعنى الاعم انتقض علامة الحقيقة باكثر اقسام المجاز مثلا اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الخصوصية صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار
معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان الناطق وظاهر انه ليس حقيقة فيه لا يقال المراد بقوله باعتبار معنى مجرد ملاحظته ولا ريب في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبني
على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولو اجمالا فيستقيم الجواب ويصدق في المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه
عنه وهو مفهوم الكاتب ضرورة ان مفهوم الكاتب بخصوصه مفهوم الاديب لانا نقول غاية الامر ان يصدق عليه علامة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصدق عليه
علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احد الاعتبارين فيبقى محذور الفساد بحاله ومنها ان الاشكال المذكور انما يتمشى فيما لو اطلق لفظ
على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد فصحة نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على ارادة المعنى المجازي
كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال غير مقام الخطاب بحيث يصح ان يقال ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازي وفيه انه خروج عن
محل البحث لان الكلام في معرفة المعنى الحقيقي والمجازي لا في تعيين المراد منهما عند الاطلاق واعلم ان هذا الجواب على ما نقلناه مطابق لما نقله العضد والتفتازاني
في دلالته على دفع اشكال الدور عن علامة المجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعدم جريانه في علامة الحقيقة معللا بان اللفظ
الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد واعترض عليه المدقق الشيرازي بان ذلك انما يقتضي عدم اطراد الجواب
المذكور لا عدم دفعه لاشكال الدور ولعله يريد ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقتضي الفساد راسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لامكان اجرائه في غير المورد

المذكور فلا يرد

المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف ان الجواب المذكور وان دفع الدور الا انه لا جدوى فيه لورود الايراد المذكور عليه نعم يرد عليه انه ليس
للعلامة قاعدة يمكن اطرادها في موارده بحيث يعتد بها اذ لا اختصاص للنقض باستعمال العام في الخاص فانه لو فرض وجود حمار وبليد في الدار واريد بالحمار البليد
كان الاستعمال مجازا قطعا مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام له الى غير ذلك هذا واورد الفاضل على الجواب المذكور بانه كما يصح
سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كذلك يصلح صحة سلب المعنى المجازي عن مورد الاستعمال لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة
بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا وهو ان الماهيات والحقائق المجازية قد تتعدد فنفي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض معاني اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة
المعنى الحقيقي واجاب بان المجيب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين ففرض ذلك خارج عن مفروضه مع ان لنا ان نجعل
العلامة على تقدير تعميم الفرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي اذ لا مخرج عنهما هذا محصل كلامه
بعد التنقيح والتوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة سلب المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العضد وصحة سلب
المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور في تحرير العنوان ولا ريب ان المعنى المجازي ليس معنى في نفس الامر للفظ ولا بمعنى حقيقي له حتى يعتبر صحة سلبه علامة
للحقيقة مع ان المعتبر عندهم في علامة الحقيقة عدم صحة السلب لا صحته وظاهر في الكلام ان المقام في دفع الدور المورد على العلامتين المقررتين عندهم لا في احداث علامة
اخرى وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يورد على المجيب هو ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لاثبات كون المعنى مجازا لكان عليهم ان
يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايضا فيلزمهم ترك ما ينبغي التعرض له ولا ريب ان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الدور
وفساد العلامة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف بان العام انما يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه ح وفيه نظر ايضا
لانه ان اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما هو الظاهر من اطلاق السلب فلا ريب في ان العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مط لا من حيث تحقق العام في ضمنه ولا من حيث
الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان المركب منه ومن الناطق مع ان استعماله فيهما مجاز قطعا
ولو اراد صحة سلبه كونه معنى حقيقيا للفظ بقي اشكال الدور بحاله وان اعتبر السلب بالحمل الذاتي فمع منافاته لجوابه الاتي عنه وارد على المحقق الشريف لان المجيب
اعتبر السلب بالنسبة الى مقام الخطاب دون المستعمل فيه اذ الغرض قصد تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجدي في الثاني دون الاول ومنها ان المراد سلب ما يفهم
من اللفظ المجرد عن القرينة وفيه انه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى ان يقال انه حقيقة فيه مجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى اعتبار السلب المذكور
سلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقفة على معرفة الوضع فتوقف الوضع عليه كان دورا ويمكن تقرير الجواب المذكور بوجه يرجع الى المختار في الجواب كما
لا يخفى ومنها ما يجري في المجاز فقط وهو منع توقفه على العلم بصحة سلب جميع معانيه الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معانيه الحقيقية عنه
لانه ان لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة تكون ح خلافية وظاهرهم
الاتفاق عليها وثانيا ان الاصل المذكور انما يجري حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بدونها لا محيص عن ثبوت الوضع وح لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل
مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وثالثا ان الاصل قد يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه والعلامة لا يجوز تخلفها عن شيء من موارده كما مر فلا يصح اخذه جزءها
ومنها ما زعمه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مط وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى
الحقيقة المسلوبة وكذا المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكونه مما لا يصح السلب عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي
لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى المعنى الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه حقيقة فيه حتى يلزم الدور هذا
حاصل كلامه بعد التنقيح وهو فاسد اما في المجاز فلان مجرد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا شانيا بل يتوقف على
وجود العلاقة مثلا صحة سلب العين بمعنى الذهب عن الميزان لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة المصححة والجواب ينقطع به الاشكال فافهم
على وجه السؤال واجاب عنه بانه انما يرد لو اراد كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا
هذا لفظه اقول لا خفاء في ان قوله لو استعمل فيه انما يدفع السؤال اذا اراد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو الظاهر بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه
بعد التنقيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال علامة لمجازيته فيه على تقدير وجود العلاقة ووقوع الاستعمال بحسبها وفيه ما لا يخفى لان
العلامة ح انما تفيد كون الاستعمال فيه مجازا شانيا على تقدير مجهول اذ لم يعتبر العلم بالعلاقة في العلامة وظاهر ان الغرض من العلامة تعيين احد القسمين ولو
فالعلم الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة لانه اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك اية كونه مجازا فيه في الجملة ولو مجازا شانيا ولا
حاجة الى اعتبار صحة استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانه لا يخلو اما ان يكون مشتركا بينهما اولا فان كان الثاني كان مجازا فيه مط وان
كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه باول اللفظ بالمسمى حال جعله شيئا او مجموعا او منكرا وان لم يجز مط لعدم العلاقة كلانا نقول مثل ذلك لا يتعلق به
العقلاء باستعلام حاله بعلامة مستقلة كما لا يخفى سيما مع امكان تحريرها على وجه يعم ساير الاقسام واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم
صحة السلب عليها ما يجعل عدم صحة السلب علامة لها فلزوم الدور ظ وان اراد غيرها فظ اذ لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك لا اثر له في العلم ببعض اخر
ولئن نزل كلامه على ارادة ان الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان
الناطق ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه عن البليد لتوجه عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق
في ضمنه فذلك في الحقيقة اطلاق للفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق فعلى ما التزمه من توقفه على العلم
بانه حقيقة في الحيوان الناطق يتوجه الدور اللهم الا ان يدعي ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وحينئذ يرجع الى الجواب

الاولى وقد عدّ بعضهم ربما امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على الجواب لان استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الحيوان على الانسان لكن يتجه عليه الاشكالات الاتية ومنها ما ذكره هذا المعاصر ايضا وهو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة كما لو علمنا بان للفظ معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستعلم الحال بالقاعدة المذكورة اولا وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يكون المقصود من ذلك استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته لظاهر المقام او عدمه فهو غير دافع للاشكال بتمامه مضافا الى مخالفته لما مر في دفع الاشكال السابق من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهره ايضا لان العلم بصحة السلب وعدمها من الفرد المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب وعدمها كان دورا على انا لو علمنا بالخروج لعدم كفانا علامة ولم نحتج الى اعتبار صحة السلب وعدمها ثم انكر بعضهم هذا والذي اختاره في الجواب ان المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على العلم بالوضع عنه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من نص اهل اللسان العارفين بطرق المقال او شهادة الوجدان من الخبير بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه ابن عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور ايضا قلت لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس ويتقرر فيها على الوجه المتقرر عليه عند اهل العرف لكثرة مصادفته في المحاورات وموارد الاستعمال ولو بمعونة القرائن والامارات لكن على نوع من الخفاء وضرب من الاجمال فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما تتوقف على العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا يتجه في هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك في صحته دائما ولا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى دائما بل يعتبر بينه وبين معنى الغير المتناول فيتوقف العلم بعدم صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بان المعنى الغير المتناول للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور فنقول نختار القسم الاخير ونمنع لزوم الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير المتناول عن المعنى المبحوث عنه انما يستدعي العلم به ولو اجمالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال **تتميم** كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح بالحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للمجاز كذلك يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له ويجري في المقامين سائر الكلمات المتقدمة وكان القوم لم يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما يستلزمان عدم صحة الحمل وصحته ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلا عن عدم صحة السلب لكان اقرب الى الاعتبار لانه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بها عند اهل العرف واللغة ومنها الاطراد وعدمه اما الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتاخرين والمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وذلك كرجل فانا نجد المعنى الذي صح باعتباره اطلاقه على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقه عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فردا من المذكر المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في خصوصه كذلك فحيثما تحقق الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عاما وحيثما كان على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع اني لم اقف على من نبه له لئلا يرد النقض بالكليات المستعملة في الخصوصيات مثلا يصدق ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح الاستعمال فيه بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل ربما يرد النقض بمطلق اقسام المجاز على ما سنشير اليه وكذلك اطلاق اللفظ على مثله على ما مر تحقيق القول فيه هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطلقا انتقض بالمجاز كما عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك المعنى حقيقة او من غير تاويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او لخصوص افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم بالاطراد لزم الدور فان قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان وبملاحظة محاورات اهل اللسان على ما مر ايضا فلا يلزم الدور قلنا فاذا علمنا المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كفانا علامة لكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم نحتج الى اعتبار كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على جهة الحقيقة وكان هذا هو السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة وان اعتبروا عدم الاطراد علامة للمجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يعتبر الاطراد بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارده المعلومة من حيث القدر المشترك بحيث يصح ان يستعمل كذلك في موارده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد وان المعنى الذي يصح استعمال اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء الحقيقي اجمالا او ترددنا في تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك اعني القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة من غير تاويل باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلامة يتجه دور فيه لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل على الماء الكدر بصحة اطلاقه على المياه الكدرة مبني على العلم بانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيه لزم الدور قلنا لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تاويل على العلم بكونه موضوعا للقدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر اليه فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز ومثلوا بنحو واسأل القرية فان المصحح لاستعمال القرية في اهلها علاقة الحلول وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال اذ لا يقال واسأل البساط والجرة ونحوهما واعترض على طرده

بلفظ

بلفظ الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والسخي والفاضل فانهما لا يطلقان عليه تعالى والقارورة فلفظها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الصفات مثلا مع حصول مباديها ولا مجاز واجيب بوجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من غير مانع لغة او شرعا وقد منع الشارع من الاول والثاني واللغة من الثالث فلا قدح بها واورد عليه باستلزامه الدور لان عدم الاطراد لا يعلم الا بسببه لانه ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب آثاره وصفاته وتقرير ذلك في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه والسبب يعين وجود المانع اذ التقدير عدمه بل عدم المقتضي وهو الوضع فاذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم الوضع عليه كان دورا ولمانع ان يمنع بعض مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى والفاضل العالم الذي من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شانه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى والقارورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي يستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها او الوجه في ذلك ان هذه الالفاظ لما دارت بين ان تكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز ايضا يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة المصححة لاعارة لفظ احدهما للاخر في مصطلح التخاطب فان هذا هو المعيار في سبك المجاز وعليه المدار في الاستعمال واما العلاقات التي ذكروها فهي على اطلاقها لا تعتبر قطعا على ما مر تحقيق القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير قادح فتسقط العلامة المذكورة ومنها الاستقراء وهو تصفح كثير من الجزئيات لاثبات حكم كليها او ما يلازم حكم كليها كما حكمنا على كل فعل بانه يجمع على فعول وحكمنا على كل فاعل بان حقه الرفع وعلى كل مفعول بان حقه النصب الى غير ذلك من القواعد المقررة في محلها فان تلك القواعد ان لم يسمع كلها او جلها من العرب لكن ما نجده من محافظتهم عليها في الموارد التي تصفحناها مما يوجب القطع او الظن بتاسيس الواضع لتلك القواعد ضرورة ويسمى الحكم المستفاد منه عند علماء الادب حكما قياسيا ويمكن ارجاع هذا النوع من التوجيه الى علامة الاطراد وجعله من الطرق الاخر فيه ومنها صحة الاستثناء وعدمها وهذه العلامة توجب تمييز اللفظ الموضوع للعموم وضعا عن غيره كما نقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم عند عدم العهد بنفس صحة الاستثناء منه والمفرد المحلى لا يفيده ما لم ينضم اليه اعتبار زائد على مدلوله لعدم صحة الاستثناء منه كذلك لا يقال صحة الاستثناء انما يقتضي ان يكون المستثنى منه مستعملا في العموم مجازا يصح ان يستثنى منه وانما يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم صحة الاستثناء لانا نقول المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التاويل فيفيد نفي الاحتمال المذكور لكن هذا انما يستقيم على ما ذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام كما سيأتي بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حد ما سبق واعلم ان بعضهم جعل اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على التاويل لم يحتج الى اعتبار الاطراد والا لم ينفع اعتباره فان المجاز قد يطرد وربما الحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها ويتبين الى ان الاصل في التقييد ان يكون احترازيا ومنها اصالة عدم النقل وهي كالقياس من الدلائل وليست من العلائم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة او مجاز في زمان على ثبوته في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه كقول الاكثر بان الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والتعويل على هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا ابدا ومداره او من حيث التعبد لانه مرجعه الى عدم نقض اليقين السابق وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوته في الزمن المتقدم ومنها القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى للفظ الحاقا له بما يشابهه واثبات لفظ لمعنى الحاقا له بما يشابهه كما يقال الامر يدل على التكرار لدلالة النهي المشابه اياه في الدلالة على الطلب عليه وان النباش حقيقة في النباش لتساويهما في الاخذ على الخفية وعكسوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على ذلك لانه لا يحصل ظن يوثق به ونقول لا نسلم حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل يقتصر على ما ثبت حجيته باجماع او دليل غيره ولان عدم امكان التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو لو تم لا يوجب جواز التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق الظنية التي افاد الدليل حجيتها وسيرد هنا ابحاث يظهر بها ما اوردناه في بحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت واردة في الاحكام الشرعية لكنها بعمومها واطلاقها ربما تتناول المقام ايضا حيث يستفاد من مساقها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ثم يعلم انه حقيقة في احدهما بخصوصه ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل على ما سيأتي بيانه وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز كما مر التنبيه عليه في نحو ذلك فهو مما يصلح دليلا لا علامة وقد يضاف الى ذلك احتمال انهما الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه على احدهما على الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او باعتبار قدر مشترك فينفي كون الوضع للقدر المشترك باحتمال الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور ومنها ان يعتبر في اطلاقه على المعنى انضمامه الى مشاكل كالطبخ في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنها التزام تقييده في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد الشمال ونار الحرب ونحوهما وهذا ليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظ اليد والنار استعمل في مجازيهما مستعملة فيما لو لوحظ اخذ مجازا كما ذهب اليه بعضهم من انهما مستعملة في صورة وهيئة مشبهة بمعناها الاصلي فالعلامة بعد غير مستقيمة لا ينتقض بمثل لفظ الماء فانه يستعمل في الماء المضاف الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق **فصل** قد يرد من المتكلم لفظ ويعرف مراده بالقرائن الخارجية من شواهد الحال والمقام وامارات مما يعول في المحاورات العرفية عليه سواء كان حقيقة او مجازا واذا انتفت القرائن الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض حمل عليه كما سيأتي وان تعدد فلا يخلو اما ان يكون بطريق الاشتراك او النقل فان كان الاول فان كان لبعض معانيه شهرة او اختصاص في عرف المخاطبين حمل عليه الا بان الامارات وجب الوقف والرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكتاب اذا تجرد عن القرينة كحديث لا يبنى المحتمل للفتح ... على تحريم اخذ المال المشترط والسكون فيدل على حرمة الحمل ويلزمها حرمة المال ويبنى على الاول لاصالة جواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام باصالة عدم حركة العين

الاول

للاول فيرجح على الفرع وقد يتطرق هذان الوجهان للفظ المسموع اذا شك في حركته ولو لتطرق التثبت الى الاخر خاصة فيهما اذ ذاك اى الاصل والفرع فيه
كذلك مفردا وجمعا وان اختص الاختصاص باحد المعنيين او الاشتهار فيه بعرف احدهما وبالاخر في عرف الاخر ففي الحمل على ما يقتضيه عرف المتكلم او المخاطب او الوقف
وجوه مثلا اذا علم بعلم المتكلم بعرف المخاطب وجهل به ان علم بعدم علمه حمل على مقتضى عرف المتكلم بلا اشكال كما انه يحمل على عرف المخاطب ان علم بعلم المتكلم بعدم
علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق النقل على الاستعمال او العكس فلا كلام والا امكن ترجيح المعنى المنقول منه مع العلم بتاريخ الاستعمال او المعنى المنقول
اليه مع العلم بتاريخ النقل اخذا باصالة تاخر الحادث ما لم يعتضد خلافه بشواهد خارجية ومن هنا وقع النزاع في الالفاظ التي وردت مستعملة في الشرع
مما تعارض فيه العرف واللغة فقيل بتقديم اللغة للاصل وقيل بتقديم العرف بدلالة الاستقراء وهو قوي ثم للفظ احوال خمسة معروفة مخالفة للاصل
هي المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار فلا يصار اليها الا بدليل فان قضى الدليل بعضها معينا توقع مقتضاه وان قضى بعضها لا بعينه
فهذه صور تعارض الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة تصاعدا بين كل اثنين منها فصاعدا فان دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرته انواعا وافرادا
وسعته واستغنائه عن تعدد الوضع لغير الثابت واما لو خص او الوضع للثانوي والتاويل على القول بتوقف صحة المجاز عليه فهو امر ثابت لا سبيل الى نفيه فلا
يعارض ما حدث للوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستغنائه حقيقته عن القرينة وبالمبالغة واوفقيته بالطبع مع ما فيه من تيسر بعض انواع البديع فيعارض بابعدية
الاشتراك عن الخطا اذ فيه مع عدم القرينة او خفائها يتوقف وفي المجاز يحمل على الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وباطراد الاشتراك وصحة الاشتقاق منه
بالمعنيين اذا كان مما يشتق منه وفي هذا نظر واستغنائه عن الحقيقة والعلاقة وليس فيه مخالفة ظاهر مع ان المشترك ايضا قد يكون اوفق بمقتضى الحال حيث يتعلق
القصد بالاجمال وبتيسر به ايضا بعض انواع البديع ولا خفاء ان هذه الوجوه مع معارضتها بالوجوه المتقدمة لا يصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الى
مجرد الاستحسان واذا دار بين النقل والاشتراك قد يرجح الاشتراك لانفراد النقل عن الاشتراك بعد مشاركتهما في الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى
الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه هذا اذا اريد بالمنقول المنقول بالغلبة والهجر كما هو الظاهر ولو اريد به ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى الاول
من غير بناء على الهجر وحصوله امكن ترجيح الاشتراك ايضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا هذا وقد يرجح النقل
بان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات به واذا دار بين الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان عدم
الاضمار من توابع عدم الاشتراك لو اضمر بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وفيه ان هذه
الغلبة على تقدير تسليمها ليست بحيث تصلح لمكافاة ما مر واذا دار بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز وان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز هنا
ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد هنا في حكم التخصيص بل اولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما الا ان عموم التخصيص وضعي فيرجح على ما عمومه حكمي واذا
دار بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك واذا دار بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك الراجح عليه واذا دار بين
الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه على الاشتراك الراجح على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار فقيل بتساويهما لاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح المجاز
لغلبته واذا دار بين التخصيص والاضمار فالترجيح للتخصيص لغلبته واعلم ان كلا من التخصيص والمجاز والاضمار قد يكون قريبا في نوعه وقد يكون بعيدا فيه فيعتبر ما قررناه
من الترجيح في كل من النوعين او الانواع بالنسبة الى المماثل في نوعه او الادون واما القريب من مرجوح النوع والبعيد من راجحه فلا يجري فيه اطلاق ما ذكر بل لا بد
من ملاحظة جنسه مع جهة الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعد النوع ببعد النوع على بعد التشخص او زاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوي والامر في
ذلك موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد واحد او موردين فيتوقف مع التساوي
ويرجح مع الاختلاف نعم اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فاحتيج الى ارتكاب التخصيص او التجوز او الاضمار فيه وامكن التخلص عنه
بارتكابه في الاخر فالظاهر الاقتصار على مورد الدليل وسياتي بيان ذلك في مبحث التخصيص واعلم ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفهم
في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى القرائن الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها او المكتوبة [illegible]
ظواهر الكتابة حيث يكون المرسوم محتملا للفظين او الفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا انقطع
طريق التعيين كما في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو اريد بها ما هو خلاف الظاهر لنبه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها او يلزم الاغراء بالجهل ومن هذا الباب
حديث ما يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها تسعة اظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان
الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا ان يكون الدنيار كلمة واس بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك واعلم ايضا ان الكتابة قد يتطرق اليها
احتمال الاشتراك والنقل والزيادة والنقصان الاصليين فيجب التمسك في نفيها بالاصل مع الظن به وقد يتعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيه مما مر في الالفاظ
ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز التعويل مع الظن على اصالة عدمه **فصل** قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
وبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمن موارد القاعدة الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقي عند تجرده
عن القرائن لظهوره ورجحانه ولان مبنى المحاورات عليه وهذا مما لا نزاع لاحد فيه وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا
باللفظ اولا ومنها ما لو اتحد المستعمل فيه وجهل الموضوع له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذا علم بكونه مجازا
فالاكثر على انه حقيقة في ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والتبادر منه ذلك لانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الجهل بالمراد وجب
حمل اللفظ عليه عند العلم به ايضا اذ لا يعقل للعلم بالمراد وعدمه اثر في ذلك ويؤيده ما قيل من ان الحقيقة ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل والقرينة
والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني انه مجاز لان اكثر اللغات مجازات فان اراد الاكثرية بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه

وان

وان اراد الاكثرية بحسب المعنى فمسلم لكنه لا يجديه لمعارضته بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر شرط فيه التفحص والتتبع الحاقا له
بالخطاب الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد في الفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع له بمجرد الاستعمال فورود
المنع عليه ظاهر وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص فقد نوقش بعدم ما يقتضيه كلمات القوم بل
ما دل على حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان اقتضى حجيته مطلقا فلا وجه لتخصيصه بصورة العجز بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيص هذا
الاشتراط بالمقام ولعله يعمم الاشتراط وان تعرض لذكره في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه وتوقف بعض الافاضل المتاخرين
بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا الى ان المجاز متداول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا ترجيح لاحدهما وفيه ما عرفت على ان
المتداول الشايع هو سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادر جدا فيبعد حمل الاستعمال عليه لندرته
حقيقة غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعا الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة وظني انه لا حاجة اليه لان
الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فتدبر ومنها ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون
بعض موارده بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاخص فيكون
مجازا فيه فيبنى على الدخول وان المعتبر هو المفهوم الاعم لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فينهض
ظاهر الاستعمال دليلا على تعيين الاعم ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظة كما لو تردد بين ان يكون اداة الاستثناء
موضوعة لخصوص مطلق الاخراج او اخراج الاقل فقط فيرجح الاول لما مر واما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور
لانه ظاهر فينهض حجة عليه هذا ولم اقف منهم على كلام فيه نعم ربما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرناه ومنها ما لو استعمل في معنيين لا يكون بينهما
علاقة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوعا لمعنى ثالث ولمعنيين اخرين فيستعمل فيهما مجازا والمعتمد الاول لان الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه
وينفيه عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزوم الغلط وكذا الحال فيما لو تعدد المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذي العلاقة للفظ
المستعمل في الكل وفي الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه اذا علم الوضع للجزء فيبنى على الاشتراك بينهما للعلم ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة
واخرى مقرونا بها وجوزنا ان يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحدا فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحدا ويجري فيه النزاع المتقدم مورد
القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويجهل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعتبرة وهذا
القيد لا بد من اعتباره وان لم اقف على من يعتبره اذ بدونه يتعين المصير الى الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد مر ذكره
في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد يبني في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان
المجاز اولى من الاشتراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده لا يقتضي شيئا منهما وهذا هو الحق لان الاشتراك يتوقف على
تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه وايضا سبب التجوز معلوم الحصول بخلاف سبب الاشتراك للشك في الوضع واسناد المسبب الى المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير
معلوم والفرق بين متحد المعنى ومتعدده انه على تقدير الاتحاد لا ريب في ثبوت اصل الوضع من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فينبغي تعيين الموضوع له بجعل الاستعمال
دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد فان القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للبعض ويبقى الزائد عليه فلا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو ثبت اجمالا
بدليل اخر صح ان يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فان قضية الاستعمال على ما ساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك لئن سلم ان الاستعمال بنفسه
ظاهر في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه بمعارضة الاصل منقوض بما ظهر به المجاز من الاشتراك لغلبته عليه فلا يبقى وتوقف بخلاف الصورة
السابقة وما يقال من ان اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم ملاحظة العلاقة على تقدير المجازية فيتساقطان فساقط لان
ملاحظة العلاقة من شرائط صحة الاستعمال ولوازمها على تقدير عدم تعدد الوضع فلا يصلح اصالة عدمها لمعارضة اصالة عدمه ولهذا التحقيق باب في محله الاتي وقد
يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم من الباقي وبين غيره فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم
المجاز او الاشتراك وكل منهما مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في المعنى الاعم كان حقيقة في الجميع وهذا التفصيل وان نقله المفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان
احدها قدر مشترك بين بقية المعاني الكثيرة يجري ايضا فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما بالخصوص كما قررنا
والتحقيق عندي انه ان تبين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير رافع للمجازية والاشتراك ان صح التعويل على مثل
هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى متحد المعنى لان اللفظ اذا وجد مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر بنى على اصالة
عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تحقق العلاقة فالظاهر التوقف لمعارضة غلبة المجاز بغلبة
عدم تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول مجوز التجوز في خصوص محل البحث وان ثبتت القاعدة الكلية للشك في تعلقها به **فصل**
الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي كما يوهم بقولنا بوضع
شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي او بوضع شرعي لمعنى اخر فان المتبادر منه ان يكون بمقتضى الاول اولا لظاهر منه ان يكون الوضع
سببا مستقلا في صحة الاستعمال ليخرج المجاز كما يتوهم ان يعتبر قيد الحيثية في الوضع الشرعي فخرج مثل لفظ الحسن والحسين فانه وان كان اسما تعلق الشرع
بحكم الشارع بوجوب اتباعهما والاعتراف بامامتهما وعصمتهما الا انه لم يضع اللفظين بازائهما من حيث كونه شارعا بمعنى انه لا مدخلية لكونه شارعا في التسمية
بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان والجنة والحساب بناء على الحاقها بمعانيها التخصيص او الخصوصية فان لجهة الشرع مدخلا فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو

ببيان انا ردّما الشرعية وبالجملة مطّرد لك تصحيح الفقهية والاصولية غيرهما اسامي كلا ولا ادم فان ذلك لا يصير حقائق فقهية واصولية مثلا وان تقدم لم تعلق بناه
الصنايع الخاص وضعوا لتستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان قيل الشارع ما النبي فالمراد به هنا بيّناه وان فسر به تعالى فان قلنا بان واضع اللغات ما عدا
الالفاظ المبحوث عنها غيره تعالى فلا اشكال ولا احتيج الى اعتبار الحيثية المذكورة ايضا للفرق بين الحقايق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التقدير بين الاولين
بالوضع في شرعنا الاعظم وان احتمل العدم مسامحة كل ثلثة قوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطله فما ذكانت منقولات وموضوعات مبتدئة سوا
وجدت المناسبة ولم تلاحظ ام لم توجد النوع الاخير هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما
وخصوها باسماء الذوات والصفات كالمؤمن والكافر وما يشتقان منه دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم ارادوا بقولهم او معناه ان لا يعرفوه ولو بطريق
المجاز لتعين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى اجمالا لعلمهم بصحة الاستعمال على حسب نوع المجاز ومما يشهد له قولهم في حجة
بان للعرف اللغة الصحيحة وفي الشرع العبادات ولا مناسبة مصححة للتجوز ومن الظاهر انهم وان ردوا الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يقولون
بثبوت النوع الثاني منها هذا لكن لقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء العلاقة المصححة للتجوز هناك على تقدير تسليمه ان تكون موضوعات مبتدئة اذ لا نسلم ان
المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لا بد ان تكون مصححة للتجوز فكيف كان فليس في التعرض لها مهم كثير فانه فلنقتصر على ما ذكرناه ولا تحقق معنى الحقيقة الشرعية
نقول قد اختلف القوم في اثباتها ونفيها فذهب كل فريق والظاهر من مثبتي المتقدمين اثباتها بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي في رد ابي اداوده على بعض حجج
المثبتين ما توضيحه انه اراد بان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية مجازا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة فهو المدعى والظاهر انه اراد الاشتهار على لسان
الشارع دون غيره ولو سلمت ان ذلك لا يثبت المدعى فيستفاد منه ان مقصود المثبتين اثباتها بالوضع ولو على سبيل التعين وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم
ومخالف لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم من المتاخرين من فصّل بين الفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصّل بين ما يكثر استعمالها
وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعيني في الاول والى النفي في الثاني ثم من النافين من ذهب الى صيرورة هذه الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في زمن الشارع
ومنهم من حصره بالالفاظ المتداولة ويظهر من بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم
نفيها فيما تقدم على زمن الصادقين ايضا ومن عدا القولين الاولين قولا بثبوت الحقيقة الشرعية فقد سهى او احدث اصطلاحا وعلى عزى الى الباقلاني القول بان
هذه الالفاظ باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط لقبولها وصحتها وهو غريب ثم النزاع هنا اما في الالفاظ التي هي حقيقة عند المتشرعة في معانيها الشرعية
واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم او في الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في اول زمن وقع هذا النزاع اعني زمن الصادقين على ما قيل فالوجهان متقاربان
ولعل الاول اوفق بالاعتبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي هي حقايق عند المتشرعة وهو بعيد اذ منها ما نعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع
النزاع فيه اذا عرفت هذا فالذي يقوى عندي ان جملة من تلك الالفاظ قد كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لثبوت
ماهياتها فيها كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن عيسى ع واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله تعالى لابراهيم واذن في الناس بالحج وقوله تعالى كتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرايع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقيقة فيها في لغة العرب في
الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ اخر عنهم بازائها ولو كان لقضت العادة بنقله ولا يقدح وقوع الاختلاف في تلك الماهيات
بحسب اختلاف الشرايع وان قلنا بان مسمياتها الماهيات الصحيحة كما هو المختار حيث اختلفت الكيفية كانت خاصة حال الوضع لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك
الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف مصاديقها هيأتها المعتبرة في شرعنا باختلاف الاحوال من تمكن وعجز او ذكر او نسيان او غير ذلك فكما لا
يوجب هذا الاختلاف تعدد الوضع مع تفاحشه في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك ثم على تقدير تحقق هذه الحقايق في الشرايع السابقة فهل هي بوضع
انبيائها او بوضع ولي شرع تلك الماهيات في شرعه او بغلبة الاستعمال في لسانه او لسان متابعيه او الجميع وجوه يمكن معرفتها بما نبينه فيما ياتي من الحجج على ما اخترنا
تكون تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي ص كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية
لان معانيها الشرعية على هذا البناء مجهولة الكنه والحقيقة ولا سبيل الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة واما غير ذلك من
الالفاظ التي لم يثبت شرعية معانيها في الشرايع السابقة فان كانت مما تشتد الحاجة اليها فالظاهر ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه ص في لسانه ولسان
متابعيه بحكم العادة ويلحق هذا بالحقيقة الشرعية كما ينبهنا عليه الا انه يعلم بحصول النقل فيه من الازمان المتاخرة وساتيك توضيح بعض هذه المواضع حجة
القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسامي المعاني الشرعية لتبادرها منها الى الفهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون
الا بعد النقل ونقلا بانا الى تلك المعاني والجواب ان التبادر المدعى ان كان بالنسبة الى زمان اهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت به الا الحقيقة عندهم وان كان بالنسبة الى زمانه
ص فممنوع لانه لا سبيل الى المنع بعد وقوع النقل الى تمام من ان المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد لانا نقول الظاهر ان المستدل بذلك لم يطلع على اكثر ما اطلعنا عليه
في المقام فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على ان كلامه ظاهر في دعوى التبادر بالنسبة الى زمانه لا زماننا ثم الكلام المذكور
مناقشة ظاهرة سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون الا بالنقل ثم ان الجواب ان يكون بغلبة الاستعمال بين المتشرعة في زمانه الثاني ان هذه المعاني مما اشتد الحاجة الى
ايرادها والتعبير عنها فاقتضى الحكمة ان يضع الشارع بازائها الفاظا يستغنى بها عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من تسهيل الاحلال بالفهم ما لنصب القرينة اذ ربما
تخفى فيحصل الفهم المقصود ثم اذا ثبت الوضع فليس الموضوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك والجواب ان مرجع هذا الوجه الى الاستحسان الذي لا
تعويل عليه سيما في اثبات الوضع مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الاغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما اطلق هذه الالفاظ فالمراد
معانيها الشرعية مجازا ما لم انصب قرينة على الخلاف ويفهم ذلك بقرائن الاحوال الثالث الاستقراء فانا تتبعنا استعمالات الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها

في نقل الاقوال في المسألة

بيان التحقيق

حجج القول بالاثبات مطلقا

غالبا في

غالبا في معانيها المخترعة عنده حتى كاد ان لا يوجد استعماله اياها في معانيها اللغوية مع ما نرى من كثرة استعماله لها وتكررها في كلامه فان ذلك يفيد الظن
بانه قد بنى من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا ترى انا نحكم على الالفاظ المتداولة في عرف ارباب العلوم والصنايع بانها منقولات
عندهم بمجرد غلبة استعمالهم اياها في معانيها المخترعة عندهم وان انضم الى ذلك النقل في بعض الموارد وظاهر ان عرف الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل
هنا كما يحكم به هناك والجواب ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز فان رجح الاول بانه اوفق بالحكمة رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان
وقد عرفت فساده وتمثيل ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصنايع مدفوع بان النقل التعييني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ وان تحققت
الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما يحكى عن البعض فيبتنى على المسامحة ورعاية لبعض الامارات الضعيفة اذ لا يترتب عليه ثمرة فتو ولا يذهب عليك ان هذا
الاستقراء الذي ذكرناه حجة في مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقوعها وظاهر ان هذه المسألة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد
لا يقال نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل عليه لانا نقول المثبت مقدم على النافي لان مرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا
وهو لا يصلح للمعارضة مع ما عرفت من التنبيه عليه على ان القول بالاثبات اشهر فهو بالترجيح على تقدير التكافؤ احق والجواب ان مستند المثبتين لما كان بعض
الوجوه المتقدمة والاية بل المعروف منهم الاستناد الى الحجة الاولى كما عرفت وهي لا تنهض دليلا على الاثبات لم يتجه الاستناد الى نقلهم فان نقلهم ليس
حجة في نفسه بل من حيث افادته الظن ولا وثوق به على تقدير ضعف المستند كما قد مر التنبيه عليه سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور لا يقتضي ضعف
النقل لجواز ان يكون لهم مستند اخر لم يتعرضوا لذكره قلت لا ريب في انه خلاف الظاهر من مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق مجرد الاحتمال الخامس ان علماء الاعصار
والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن لهم على ذلك من نكير فكان ذلك اجماع
منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقايق في معانيها الشرعية والجواب ان الاجماع المدعى على الحمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فمسلم
لكن لا يثبت به الدعوى كما لا يثبت بمقالتهم وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضا فممنوع سلمنا لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القرائن المعينة
للمراد فلعل منشأ حملهم لها على هذه المعاني وجود تلك القرائن دون الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف
والركوع والسجود كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع القصص الواردة في القران وغيره فيثبت المقصود بضميمة اصالة عدم الهجر
وفي الباقي بضميمة عدم القول بالفصل اذ لا فارق هنا بين النفي والاثبات الكليين اما التفاصيل التي ذهب اليها المتاخرون فلا اعتبار بها لوقوعها بعد انعقاد
على اجماع المتقدمين لا يقال لا يلزم من كون تلك الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ
اخر وورد الحكاية عنها بهذه الالفاظ لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع على انه لو وقع ذلك لنقله لنا نقلة اللغة واذ ليس فليس
والجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين الحال فتح
وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية
لا انها كانت موضوعة لتلك المعاني في زمان النبي بل ربما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك ففي البناء على الدليل المذكور نقض لكلام الفريقين واحداث قول في
البين السابع وهو مختص باثباتها بالوضع التعيني ان العادة قاضية بان هذه الالفاظ قد اكثر الشارع استعمالها في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لظهور توفر
دواعيه عليه بسبب حاجته اليه حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلم وظايفها وادابها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله
غالبا لا يكون الا بتكرير الالفاظ المعينة بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو اياما قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في المعنى
المجازي كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا ينهض على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على حسب ما يتناوله من الالفاظ التي يتداول ذكرها وتمس
الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوقة بالغلبة في لسان الاخرين فقضية حكم العادة نظرا الى كثرتهم
وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متقدما على صيرورتها حقيقة عنده وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان
الواحد من القوم تابع للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة وبهذا المقال يتبين حجة القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية عن النافين
ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فتخصيصه بغيره بلا وجه اذ كما لا يمكن نسبة النقل المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن نسبته
الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة منقوض برجحان الاول بالتاسيس مع ما فيه من الخروج عن محل النزاع فتدبر واستدل المفصّل
بين الفاظ العبادات وغيرها بان العبادات ماهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية
والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على حقايقها الاصلية انما تصرف الشارع فيها بان جعل لها شرايط واحكاما وذلك لا يقتضي خلاف ماهياتها
لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات وارادوا بذلك ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان
الشارع دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى العرف ولم يريدوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع واجيب بمنع الاطراد في المقامين
اما في العبادات فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف في الماهية واما في غيرها
فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة
وليست الفاظ عبادات وفيه نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها حجة القول بالنفي
وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل في كلامه لانه حادث فيستصحب عدمه تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية في الظاهر
دون الواقع كما يقتضيه الوجه الاتي الثاني ان الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل

حجة التفصيل

حجة التفصيل الآخر

الينا

البنا المشارك كما هو في التكليف واشراطه بل لو نقل فاما بالتواتر ولم يقع قطعا والا لما وقع الخلاف فيه واما بالاحاد وهو لا يفيد القطع على ان العادة في مثله
تقتضي وقوع التواتر لا يقال ان اريد بتفهيمها ايانا تفهيم المعاني المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الظاهر منعنا الملازمة اذ لا نسلم ان التفهيم بهذه الحيثية
شرط التكليف وان اريد تفهيم المعاني من غير ملاحظة حيثية فلا نسلم بطلان التالي ضرورة ثبوت التفهيم كذلك ووقوع النقل الينا بالتواتر لانا نقول المراد هو
الوجه الاول والدليل على اعتبار الحيثية انه لو لم يقع التفهيم كذلك لانتفت فائدة الوضع كانهم تركوا هذه المقدمة تعويلا على ظهورها والجواب منع الملازمة لانه
ان اريد نقل النقل الينا اذ الشركة في التكليف لا تقتضي الا ابانة المراد وهو يمكن بذكر القرينة ولا حاجة الى التصريح بالنقل وان اريد نقل المراد فبطلان التالي
ممنوع لا يقال لا فائدة في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى اثبات النقل فيتم ما اراده الثاني لانا نقول غرض الثاني على ما يرشد اليه كلامه
اقامة الدليل على عدم الوقوع لا ابداء عدم الدليل على الوقوع ففي المنع المذكور نقض لدعويه ولا يلزم من منع الملازمة نفي احد الطرفين لجواز صدق الانفصال
مع ان ادلة المثبتين لا تختص بالنقل فنفيه لا يقتضي القدح في قولهم هذا مع ان الدليل المذكور مبني على مقدمات اخر ثم لان انتفاء الفهم لا يقتضي نفي التواتر عند
اخرين وعدم افادة نقل الاحاد للقطع لا يخرجها عن الحجية لما عرفت من ان الادلة في مباحث اللغة على الظن غالبا وقولهم العادة تقتضي في مثله التواتر ثم لظهور
المراد غالبا في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لزم خروج القرآن
عن كونه عربيا والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني فلا تكون عربية وقد اشتمل القرآن عليها
فلا يكون عربيا لان ما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب ان العربي ما وضعه واضع
لغة العرب او وضعه غيره واستعمل في لغته وكذا الكلام في صدق سائر اللغات لهذا الجدم بعد دون منقولا ان كل لغة منها سلمنا لكن يمنع كون الناقل للمعاني الشرعية
والواضع للغة العرب غيره تعالى سلمنا لكن بطلان التالي ثم ولا ينافيه وصف القرآن بكونه عربيا لان المراد انه اسلوب عربي لا ان جميع الفاظه عربية لاشتماله على الفاظ
معربة كسجيل ومشكوة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب كابرهيم واسمعيل وقد يمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يوجب ان يكون
استعمالها في القرآن حقيقة تبعا لاوضاعها الشرعية بل يجوز ان يكون مجازات تبعا لاوضاعها اللغوية فان المجازات لغات شرعية قطعا لكن ينتفي معه
ثمرة النزاع بالنسبة الى استعمالاته تعالى واجاب العضدي وغيره بانا لا نسلم انها لا تكون عربية كيف وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية والمجاز
المستحدث عربي وان لم يصرح العرب بآحاده وكلامهم هذا يقتضي ان تكون استعمالاته تعالى لها حقائق ومجازات باعتبارين فتدخل في العربية باعتبار
كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقائق وهو بمعزل عن التحقيق لان المجاز على ما هو التحقيق عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة
فاستعماله تعالى لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد انه تعالى قد اعتبر كلا الامرين في استعماله
فهو مع بعده عن الانظار السليمة يتضمن استناد العبث اليه تعالى ضرورة ان في التعويل على احد الامرين غنية عن اعتبار الاخر وليس في اعتبارهما تاكيد للدلالة
او لصحة الاستعمال ان لم نقل بان فيه منافاة لذلك لعدم مساعدة الطريقة الجارية بين اهل الاستعمال عليه والظاهر من طريقة الاكثر ان بين وضع الحقيقة والمجاز
تضادا وتنافيا فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان التالي بجعل الضمير للسورة ولو بتاويل المذكور والمنزل واعترض بان القرآن يطلق عليه
والسورة ليست قرآنا اذ يصدق عليها انها بعض القرآن وبعض الشيء غير الشيء واجيب بان القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الحنث
لو حلف ان لا يقرأ القرآن فقرأ بعضه فيصدق على المجموع وعلى الابعاض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قرآن وبعض القرآن بالاعتبارين كما يصدق على ماء النهر انه ماء
وبعض الماء باعتبارين ولو قيل ان القرآن موضوع للقدر المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة قرآن بالاعتبار الاول وبعضه بالاعتبار الثاني
من غير حاجة الى اعتبار زائد وهذا الجواب ضعيف لان لفظ القرآن موضوع للمجموع فقط كاسماء سائر الكتب كما يشهد به التبادر ولا ينافيه صدق قراءته عرفا بقراءة
بعضه لصدق قراءة السورة والاية بقراءة ابعاضها ايضا مع انهما موضوعتان للمجموع فقط بل هذه مسامحة عرفية في التعليق مرجعها الى تنزيل تعلق الفعل بالبعض
منزلة تعلقه بالكل وهذا لا يختص بالمقام بل له نظائر كثيرة مع ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال وارد باعتبار ايضا وان اريد غيرها فبعيد جدا
مناف للاية نعم لو اجيب بحمل القرآن على معناه اللغوي استقام ولم يتجه عليه الاشكال ويمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف تتمة يظهر الثمرة بين القول بثبوت الحقيقة
الشرعية بالوضع التعييني وبين القول بالنفي مطلقا فيما اذا وردت تلك الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى
معانيها اللغوية بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلح المتكلم في معنى تعينا او ورد في كلامه حمل على مصطلحه فضلا عن التبادر وهذا انما يتم اذا ثبت تاخر
الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه بالخصوص بدلالة الغالب عليه ثم وباصالة التاخر على ما سبق وهذه الثمرة جارية ايضا بين القول بالوضع
التعيني والقول بالنفي مطلقا عند العلم بتاخر زمن الاستعمال عن زمن النقل واما عند الجهل به كما هو الغالب فقد قطع بعض محققي المتاخرين بعدم الحكم بالتاخر
باصالة التاخر لا معارضتها بمثلها في سبق الاستعمال في الجملة تحقيقا للغلبة فلا يترتب الثمرة اقول يقتضي السبق لتحصيل الغلبة لا ينافي ترتب الثمرة بل يجعلها الا ان
يكون المراد ترتبها من حيث الوضع لكن يتجه معه المنع وايضا انما يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير تسليمه اذا ادى الى عدم حصول الظن من حيث يكون التعويل
عليه من حيث افادته كما في المقام وهو ممنوع ولا ثمرة بين القول بالنفي مع اثبات النقل في زمانه وبين القول بالاثبات تعيينا او تعينا على تقدير العلم بالتاخر كذا
مع عدمه ان عملنا اصل التاخر والا فالثمرة ظاهرة بين القول بثبوتها بالوضع التعييني وبين القولين الاخيرين اذ الغالب تاخر الاستعمال عن زمن النقل التعيني ولا ثمرة
بينهما مما قررنا يتضح الحال في الثمرة بين المذهب المختار وبين سائر الاقوال ثم اقول للقائل ان يرفع الثمرة ويلتزم بحمل هذه الالفاظ حيثما وردت في كلام الشارع مجردة
عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت نقلها ويستند في ذلك الى امرين الاول ان الغالب المعتاد في استعماله تعالى لها في معانيها الشرعية لمسيس الحاجة اليه دون معانيها
اللغوية فحيثما وردت في كلامه تعين حملها على المعنى الشرعي الحاقا لها بالاعم الاغلب لكن هذا لا يطرد في جميع الالفاظ الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتهرت في عرف

تتمة في بيان الثمرة

الش

الشارع في معانيها الشرعية كما مر فحيث لا يعلم تقدم استعمالها على زمن الاشتهار كما هو الغالب فقضية الاصل تاخره ومعه يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت
النقل بعد بما للمجاز المشهور وهذا ايضا لا يطرد الثالث ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اضعاف ما نقل الينا قطعا لما نعلم من استعماله اياها في
غير معانيها الشرعية زائدا على القدر المعلوم غير ثابت فحيثما نجد استعماله اياها من دون قرينة يتعين حملها على القسم الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون القسم
الثاني للشك في صدوره عنه والاصل عدمه ولا يستشكل هذا بانه لا ريب في ان الشارع قد استعمل الفاظا كثيرة في معانيها اللغوية فينتقض الاصل بهذا اليقين الاجمالي
فالجواب عنه ما مر **فصل** اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهذا النزاع انما يتفرع على القول بان هذه الالفاظ
موضوعة بازاء معانيها الشرعية سواء قيل بالتعيين او بالتعين في زمان الشارع او غيره واما على ما عزي الى الباقلاني من انها باقية على معانيها اللغوية كما هو
فان اراد بقاءها على تلك المعاني التي بيناها فهذا النزاع لا يتوجه اليه ووجه الظن ومن محققي المتاخرين من فرع النزاع على القول بان هذه مستعملة عند الشارع في معانيها
الشرعية سواء كان بالنقل او لا ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا ريب في ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كلا او بعضا في غير الصحيحة كما سبق فكيف
يتاتى لاحد انكار ذلك نعم ربما يتصور النزاع في انه هل الاصل استعمال الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها ومن الفاسدة
فلا يتوقف على تقدير ثبوت النقل لكنه بعيد عن التحرير المعروف وقولهم هل هي اسام للصحيحة او الاعم ظاهر او صريح في ان النزاع فيما يجب الوضع لا مطلق
الاستعمال ودون التاويل خرط القتاد ويساعد على ما ذكرنا ظاهر الادلة الاتية ثم المراد بالفاظ العبادات ما يكون مدلولها عبادة بالمعنى الاخص الذي في الشرع
للتقرب بها كالصلوة والزكوة والحج والصوم دون ما لم يكن كذلك كالزيارة والعبادة والقراءة والركوع والسجود فان المدار فيها على اوضاعها اللغوية والعرفية
وما ثبت لها في الشرع من شرط فانما هو شرط لرجحانها ومطلوبيتها لا لحصول ماهيتها وسميتها فان القراءة المباحة والمرجوحة قراءة حقيقة وكذا الزيارة
والعبادة وغير ذلك وهذا مما لا استراب فيه واما الفاظ المعاملات فسيأتي تحقيق القول فيها اذا تقرر هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه الاول تبادر
المعاني الصحيحة منها وقد عرفت انه علامة الحقيقة وصحة سلب الاسم عن غير الصحيحة وعدم تبادر المعنى الاعم منها وقد تقدم انهما علامة المجاز فتكون حقائق في
الصحيحة مجازات في الفاسدة لا يقال ان اريد بالتبادر ما يكون ناشئا عن الاطلاق فبعد تسليمه لا يثبت المقصود والا فمم وصحة سلب الاسم عن الفاسدة
لعلها مبنية على التاويل بتنزيل الفاسدة منزلة امر مغاير للماهية نظرا الى عدم ترتب الفائدة المقصودة منها عليها فلا تدل على كونها مجازا فيها لانا نقول معيار
الفرق والتمييز في نظائر المقام انما هو الوجدان ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا المعاني الصحيحة متبادرة من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اطلاقها ولو جد ما
صحة سلبها عن الفاسدة من غير ابتناء على التاويل فلا يصغى الى المنع المورد على المقامين الثاني لا ريب في ان في الشرع ماهيات مخترعة مطلوبة هي ذوات اجزاء
وشرائط قد تصدى الشارع لبيانها ببيان اجزائها وشرائطها واحكامها وحث على المواظبة عليها والظاهر ان هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث كان اسهل طرق التفهيم
والتفاهم بتادية الالفاظ مست الحاجة الى وضع الفاظ على تلك الماهيات اما بالوضع فقضية الحكمة والعادة ان يكون الوضع بازاء تلك الماهيات المطلوبة لا
الاعم منها لئلا يختل فهم المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها مع ما فيه من الاقتصار على قدر الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد
كموارد الامر والبيان في ذكر الشرائط والاحكام ونحو ذلك الا تلك الماهيات لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب حقيقة الا بها وعدم تعلق القصد ببيان امر ما علم عدم
كون الشرائط والاحكام ثابتة لغيرها والظاهر ان هذه الموارد هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى انه يندر استعمالها في غيرها فتصير تلك الالفاظ حقائق
في تلك الماهيات بالغلبة وهو المطلوب لا يقال يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام على الخاص لا من حيث
الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز من مثله لانا نقول هذا بعيد فان الظاهر ممن يجوز بلفظ في معنى اخترعه انه يتجوز به فيه لا في غيره ولا ينبغي التامل في حجية مثل هذا الظهور
في مباحث الالفاظ وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقائق بغلبة الاستعمال في لسان المتشرعة ولو مع الشارع او بصيرورتها حقائق قبل ذلك ما مر الثالث ما ورد في
الاخبار المستفيضة من انه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي الماهية عند
انتفاء بعض الاجزاء والشرائط فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا للماهية ويتم المقصود فيها عند انتفاء غير تلك الاجزاء والشرائط وفي غير تلك العبادات بعدم القول
بالفصل واورد بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس الماهية لجواز تعلقه بما هو خارج عنها كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا
عمل الا بنية ونحو ذلك على ان حمل النفي في الرواية الثانية على نفي الماهية غير ممكن لصحة الصلوة في صورة نسيانها او عدم القدرة على قراءتها او كون المصلي ماموما
وكذا الرواية الثالثة اذ قد يصح الصوم مع عدم تبييته من الليل والجواب ان ظاهر اللفظ انما يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها وحمله على نفي صفاتها بالتقدير او التجوز
خروج عن الظاهر فلا يصار اليه من غير ضرورة تلجئ اليه والجواب بعض نظائره فيه فلا يلتفت اليه وعدم البطلان في بعض الصور لا يوجب القدح في الحمل المذكور لشيوع
التخصيص ورجحانه على سائر انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايضا الرابع ان جميع العبادات مطلوبة للشارع متعلقة للامر ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء
من الفاسدة بعبادة وهو المطلوب اما الصغرى فلامرين الاول اطلاق الاوامر المتعلقة بها وقد ثبت الثاني ان العبادة ليست الا ما يرجح فعله على تركه وظاهر ان الرجحان
انما يتحقق بعد تعلق امر الشارع وطلبه بها فلا بد في كونها عبادات من كونها متعلقة لطلبه تعالى وامره وهو المقصود واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان امر الشارع لا يتعلق بالفاسدة
والا لخرجت عن كونها فاسدة ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالتزام التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق العبادة بما يرجح فعله على تركه بل
معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعم من الراجح وغيره ثم يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة ليتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى ما في المقامين من التعسف لا سيما الاخير
ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات وان الاسم يختص بالصحيحة بخلاف الاسامي كان وجها الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها
ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة او المبرئة للذمة او المطلوبة للشارع او نحو ذلك اما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها حاجة الى ضبط بحيث يمكن تعقله فيصح
ان تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها ولا يمكن القول بانها موضوعة لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها ولا يصح اخذها على وجه يعتبر

في الصحيح والاعم

[illegible]

في ادلة القول بالصحيح [illegible]

في

فيلزم الدور فان الصدق عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا وربما يحكى عن البعض التفصى عن هذا بتعيين جملة من
الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وغيرها في غيرها وقد وقفت على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر
حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبيرة والقيام والركوع والسجود وان البواقي شرط المطلوبية اوابدل ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور اركان بخلاف ما عداها
وفيه واضح للقطع بان مجرد الاتيان بتلك الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة والقيام
ولو حصلت مع سائر الاجزاء والشرائط والتزامه على هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى كما لا يخفى على من وقف على
مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصى عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة وعما يقارب ظلها في الشرع فلا يلزم الدور لكن الناس انها لو لم تكن
موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا تتعلق بالفاسدة والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعة
للصحيحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا الاصل ونظائره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه منها التبادر وعدم صحة سلبها
عن الفاسدة والجواب المنع من ذلك كما مر ولا يتأتى انكار التبادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا يصلي لا يفهم منه الا انه متشاغل
باتيان هذه الماهية من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت فاسدة لم يعد مناقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره
لانا نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكور ان القرينة الحالية في مقام الاخبار قائمة على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السرائر وكثيرا
ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال المتشاغل بها من غير تعرض لبيان الصحة ولهذا يصح ان ينهض ذلك قرينة
على ارادة المعنى الاعم وظاهر ان تبادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة على تقدير تسليمه
لا يقتضي ان لا يطلق على الفاسدة حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص كشهادة قولهم دلالة زيد على يده واصبعه لا اكثر تضمنية ومع ذلك
يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه او زيادة عليها ويلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو المطلوب والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة
يأبى عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة الا ان يدعى انقلاب الوضع الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصده الواضع بمساعدة العرف نظرا الى التمام
قبله المعمول ونحوه على النظم ما لا يمكن الالتزام به واما التمسك بالعلم فيدفع بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص
منه فيصدق عليه حقيقة عند نقصانه من جزء وزيادة عليه للوضع في جميع المركبات بهذه المثابة فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها ان هذه الالفاظ لو كانت
موضوعة للصحيحة لزم فيما لو نذر ان يعطي مصليا حال تشاغله بالصلوة درهما ان لا تبرأ ذمته باعطاء من يراه مصليا وان كان عندنا في اعلى مراتب العدالة الصلاح
ما لم يبحث عن كيفية صلوته ويطلع على صحتها الواقعية باستكمالها الاجزاء والشرائط وذلك مما لا يلتزم به احد وكذا الكلام في جواز الائتمام به والجواب اما اولا النقض
بما لو نذر الاعطاء لمن يأتي بالصلوة الصحيحة فان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان قضية اصالة الصحة في افعال المسلمين على
ما تقرر في الشرع عدم وجوب البحث والتفتيش في المقامين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف ولهذا نحكم في المقام الاول بعدم البراءة اذا انكشف الخلاف
ويلزم القائل بالاعم ان يلتزم بالبراءة فيه بل وفيما اذا تبين الفساد قبل الاعطاء ولو عند الفاعل ايضا وهو من اقبح المفاسد اللازمة على هذا القول اللهم الا ان
يتفصى عنه بان المتبادر من الاطلاق خلاف ذلك فيرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه واما ما يتوهم من ان افعال المسلمين انما تحمل على الصحيحة عندهم دون الواقع فلا يجدي
في المقام فضعيف بل قضية الادلة الدالة على ذلك المقام ونظائره الصحة الواقعية ولولا ذلك لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد في ايديهم الى غير
ذلك لا بعد العلم بحصول التذكية الشرعية وهو خلاف الاجماع سيما اذا زادت نيابة في محل النزاع ومنها ان هذه الالفاظ مستعملة في الصحيحة والفاسدة فالاولى
ان تكون موضوعة للاعم ليكون استعمالها فيهما على الحقيقة كما هو الاصل والجواب ان دعوى استعمالها في خصوص الصحيحة مما لا ريب فيه معروف بتم الاولوية المدعاة
كما مر واما على ما قد بينا بما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وصحة وصفها بهما ولولا ان المقسم هو
الاعم لم يصح ذلك والجواب ان التقسيم والوصف قرينة على انها مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وان ادعى صحة تقسيمها ووصفها
باعتبار معناها الحقيقي فممنوع ومنها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم تكرار معنى الطلب في الاوامر المتعلقة بها والتالي باطل وكذا المقدم بيان الملازمة
ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الصحيحة فيكون المعنى اطلب مطلوبي وهو المراد بالتالي وامر فساده فظاهر وايضا لا معنى للصحيحة الا ما تعلق
الطلب فاذا كان متعلق الطلب هو الصحيحة لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب انا لا نعتبر الصحة جزءا لمدلول اللفظ ولا نعتبرها
صفة لازمة خارجة عنه ولا نكران المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق
بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعه وبما يكون صحيحا بذلك الطلب فلا اشكال
ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا
فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى قياسه الكلام في سائر الالفاظ والجواب ان ذلك لا يقتضي الا مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي
الحقيقة كما مر مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل والتشاغل ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فافهم
شيء منها دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي انما
يتعلق بالصحيحة لان ذاته انما يتعلق بما هو موضوع بازائها على ما هو المفروض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقه بها والا لكان النهي عنها نهيا عن امر ممتنع وهو ممتنع واما
بطلان التالي فواضح على ما سيأتي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها الماهية الصحيحة بتنزيل
النهي على نفي الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي ويكون النهي اطلاقا عليها بالنهي لكن هذا انما يتم اذا كان الحمل مطلوبا على الثاني

المنهى

المنهى عنه قبل النهي وقصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته بعد ومنها انها لو كانت موضوعة بازاء الصحيحة لزم ان يكون موردا للنذر فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان
مرجوح هي الصلوة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التقدير انها موضوعة للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم
النهي عنها وهو يستلزم فسادها على ما سيأتي وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يقتضي وجوده عدمه
فهو محال مع ان النذر المذكور منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي فيه صلوة صحيحة فيتأتى عين الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايضا
ولو منع جواز تعلقه بها لاتجه لنا منع جوازه على التقدير الاول ايضا الا ان يجعل تعلقه بها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال
على ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح غير صحيح فيتأتى الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه بالصحيح وفيه نظر
ظاهر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما يأتيها بعد تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر في صحة تعلق النذر بشيء امكانه
على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مطلقا اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمتنع الحنث فيه فيكون اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يتوقف
بتعلق النذر بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر به تركه فيحنث بفعله وان وقع فاسدا وله ايضا وجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر فلا
ينافيه لحوق الفساد من جهته نعم لا يتحقق منه الحنث الا اذا اتى به قاصدا به القربة وهو لا يكون الا مع زعم فساد النذر ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من
انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك في الصحيح
والمريض والمضطر والامن والخائف الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام عديدة سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها
موضوعة للاعم فلا يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة وايضا لا مدخل لاشتراط شيء بشيء في العبارة في التسمية والجواب اما اولا
فبان مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب المهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارية على مهية واحدة وهي مهية
الصحيحة سلمنا لكن لا نسلم بطلان التالي اذ لم يأت عليه بحجة وبينة واما ثانيا فالمنع من عدم المدخلية كيف وقضية الاشتراط زوال المشروط عند
زوال الشرط وهو يوجب انتفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وهو ان الفقهاء قد اتفقوا على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر
ان الركوع الزائد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا يبطل الصلوة
بمجرد المكث بمقدار الركوع منحنيا الا لاخذ شيء من الارض ويتم الكلام في البواقي بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد
كونها ركوعا والاولى ان يقال مع عدم قصد كونها غير ركوع لان زيادتها من غير القاصد ايضا يوجب البطلان ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة على انا
نقول ليس الركوع من اسماء العبادات بل هو على حد القيام والقراءة والاستقرار ونحوها في البقاء على المعنى الاصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها
بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يخيل في ادلة الفريقين بقي الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة النزاع تظهر في اجراء اصل البراءة عند الشك في جزئية شيء
او شرطيته للعبادة والشك في المانعية راجع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل المذكور
في نفيهما بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامر انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل الحكم بما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار امر زائد عليه شطرا
او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول المهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتباره
في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اصالة الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة
والمشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يقتضي جعل الاجزاء والشرائط
المشكوكة اجزاء وشرائط للمهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة في مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية
والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالمتيقن ووجه وضوح هذا والتحقيق عندنا ان اصل البراءة وما في معناها من الاصول
كاصل العدم يتساوى نسبة جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة فيهما الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما فالفرق بينهما في
ذلك كما هو المتداول في السنة المتأخرين والمعاصرين غفلة بينة ومن هنا نرى ان من يمنع من جريانه الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على
القول بالاعم ايضا حيث يكون الشك في الصدق كما بينا عليه في حكم ما لو شك في شمول اطلاق الخطاب المتعلق بالمهية لها عند انضمامها ببعض الخصوصيات
حيث يقدح في ظهور الاطلاق ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشهرة والاطلاق اخر واما صحة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم
حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض فمن جهة تحكيم الاطلاق كما مر التنبيه عليه وليس من جهة تحكيم الاصل المذكور كما توهم تجريانه ايضا حيث ينتفي
العلم بالصدق او ينتفي ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالة دليل انضمامه الى دليل اخر ويلزم ح ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فتحقق
مما حققنا ان الثمرة التي تترتب على القولين هي ظهور الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر في صدق الاسم
عرفا على القول بالاعم دون القول بالصحة ثم قضية ما قررناه او لا عدم جريان اصل البراءة وما في معناها في نفي الجزء والشرط المشكوك حيث لا يقوم دليل على
النفي مطلقا ومن المعاصرين من يرجح بان الاصل المذكور في ذلك على القولين ورام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة لمقالته وجوه الاول انا لو تركنا اعمال
الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة لزم الاجمال في مهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف
بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن دفع الاجمال عن المهية المأمور بها باعمال اصل البراءة كذلك يمكن دفعه عنها باعمال اصل الاشتغال
والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد رفع الاجمال بحسب الظاهر واما اذا اريد رفعه بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان اصل الاشتغال
لا يصلح لتعيين المهية كما مر لكنه يصلح لتعيين ما يجب الاتيان به وهو كاف في صدق البيان على انا نمنع عموم البيان في الرواية الى ما تعلق به التكليف بل الى نفس التكليف

ولا اجمال فيه محل البحث وقد يستدل على فساد التالي بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للمكلف سبيل الى الامتثال به وظاهر ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع الثاني لو لم يصح التمسك بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية والتالي باطل بالاتفاق وكذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق بين ما نعلم من انا مكلفون بالصلوة ولا نعلم انه جزء كذا منها او لا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا او لا فان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلم بالاصل قلنا مثله في المقام فانا قد علمنا بعض الاجزاء والشرائط فيه فيمكن نفي ما لم نعلم بالاصل وهذا ايضا ضعيف اذ لا ريب في ان صحة بعض اجزاء العبادة منوطة بوقوع بقية الاجزاء والشرائط فتقتضي الاشتغال بها عدم البراءة بخلاف سائر الموارد التي يتمسك فيها باصل البراءة فان الامتثال ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فلا تعارض الاصل البراءة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطلت الملازمة المتوهمة في البين الثالث ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما تبين منها للمكلفين بها فكما ان الحاضرين في مجلس الخطاب اذا امرهم الله بعبادة ثم بينها بان ذكر لها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما اشتمل على تلك الاجزاء والشرائط المبينة وان احتمل عندهم ان يكون لها جزء او شرط لم يبينه لهم فكذا اذا علمنا ان الله قد امرنا بعبادة وتصفحنا فوقفنا لها على اجزاء وشرائط ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين الا بالقدر المبين وفيه نظر لان الحاضرين في مجلس الخطاب يمكنهم التمسك في حصر الاجزاء والشرائط في الامور المبينة بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة للتيسر لبيان وقع التعويل على البناء على الاحتياط مع عدم التصريح به واما من عداهم فقد تعذر وصول البيان اليهم مع توهم فلا يبعد حكم العقل بوجوب الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبراءة اليقينية ونقول لهم الانصاف في مقام البيان يعطي الاختصاص فلهم ان يعولوا عليه واما غيرهم فربما لا يتيسر لهم بيان ما يعتقد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصالة عدم تعلق الوجوب لبقية تلك الاجزاء والشرائط استصحابا بالحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك الماهيات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه نظر لان مرجع هذا الاصل اثبات تعلق الوجوب لنفي مهية الاقل دون الاكثر فهو من الاصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين والاولى الاجدى ولو في المقام الخامس هو تخصيص نفي المانع باصالة العدم مع ما يحتمل مانعيته استصحابا بالحالة السابقة لا سيما اذا كان طاريا في اثناء العمل لاعتضاده باستصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قدح العارض وعروض القادح كما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها او شك في نجاسة امر علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وحصل الامتثال بالعمل على تقديره وكذا لو علم بعروض نجاسة وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليه في الامتثال وفيه نظر لان الاستصحاب على ما تحقق في محله انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقاؤه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل مانعيته كما في المقامين الاولين فان قضية الطهارة الثابتة اولا بقاؤها شرعا ما لم يرفعها رافع فحيث يشك في عروض الرافع او رفع العارض يصح التمسك باصالة بقائها بخلاف المقام الاجزاء اذ ليس فيه ما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو الرافع او رفع الطاري الا الاشتغال فليستصحب الى ان يثبت الرافع له فيجب الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة والاحتراز عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت رفعه بغيره واما عدم المانع فمرجعه الى حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف للاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن اولا بجميع تقاديره مطلوبا غاية الامر ان الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير فيقتصر عليه ويستصحب في غيره حكم السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الاولين اثبات موضوع الشرط فيثبت الامتثال بالمشروط المقارن له لعموم ما دل على حصوله على تقدير مقارنة الشرط وقضية اعتباره في الاخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لان مرجعه الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب واما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع المحتمل في الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء المأتي بها الا بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البراءة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطاري بذلك وصحة بقية الاجزاء او الكل فساقط لما عرفت من عدم التعويل على الاصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مستند اصل البراءة عن الجزء والشرط المشكوك فيهما واصالة عدم الجزئية والشرطية يفيدان الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء من الادلة فيبنى على مقتضاهما لان ذلك قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولان القدر المتيقن من التكليف الاتيان بالقدر المظنون اذ لا اجماع على التكليف بما زاد على المظنون ولا دليل على انا مكلفون بالواقع لا يقال قضية الخطابات الشرعية ذلك للمحقق في محله من ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لانا نمنع توجه الخطابات الينا بل الى المشافهين خاصة فينحصر الدليل في حقنا في الاجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بادلة الشركة في التكليف لكان لنا منع كون المشافهين مكلفين بالواقع ايضا بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل ان البيان لهم بخطابات لفظية ولا تفيد القطع بالمراد ولو غالبا وانما تفيد الظن وهذا يقتضي ان لا يكونوا مكلفين الا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف ان يكون من عداهم ايضا مكلفين بمظنونهم دون المعلوم والجواب ان اصل البراءة واصل العدم ان نسبا الى الواقع فلا نسلم حصول الظن بمفادهما قطعا وهو واضح وان نسبا الى الظاهر فالحق ان اصل البراءة يفيد القطع بالبراءة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة عن دليل الاشتغال بالكلية وبدونه لا يفيد علما بها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما وهو قضاء العقل بان قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البراءة اليقينية واما اصل العدم فان اريد به عدم التكليف كان بمعنى اصل البراءة وقد مر الكلام فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى اصل البراءة وان اريد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل باثباته الا حيث يعلم العدم كما سنشير اليه في محله ومن الواضح ان المقام ليس منه نعم ربما يمكن استفادة ذلك من النقل لكن الشان في بيان وجه الاثبات وكلامه لا يساعد عليه واما التمسك بقاعدة انسداد باب العلم على حجية الظن المستفاد من الاصل على تقدير افادته له فغير مرضي لانه انما يقتضي حجية الظن في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام كما سنحققه في محله واما جعل التكليف متعلقا بالماهيات الظنية دون الواقعية فواضح السقوط لانه ان اراد ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية دون الواقعية فظاهر انه خطا عند من لا يقول بالتصويب للادلة التي قررناها على ابطال التصويب من الاجماع وغيره مما مضى على ابطاله وان اراد ان

التكاليف

التكاليف الظاهرية متعلقة بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الواقعية ففيه ان قضية ثبوت التكليف بالماهيات الواقعية وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البراءة منها فلا يتم التمسك بانه لا دليل او لا اجماع على ثبوت التكليف بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالماهيات الواقعية تكليف بالمحال بمكان من السقوط لان ذلك انما يلزم اذا كان التكليف بها مطلقا واما اذا كان مشروطا بعدم تعذر معرفتها ولو بمساعدة طريق معتبر فلا فظهر ان اعتبار الشرع في معرفة الماهيات بطرق ظنية لا يوجب ان يكون التكاليف الواقعية متعلقة بالماهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالماهيات الواقعية مطلقا وان لزم سقوط التكليف بها عند عدم مساعدة الطريق على معرفتها فقضية الحكم الشرطية ودعوى ان الخطابات اللفظية لا تفيد العلم بالمراد مطلقا او غالبا حتى في حق المشافهين مجازفة بينة يشهد بفسادها الرجوع الى المحاورات العرفية مع انه يلزم على الاول ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصولية منها ظنية وفسادها مما لا يخفى على ذي مسكة السابع عموم قوله عليه السلام في الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون ومثل قوله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم فان لفظة ما للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط ايضا لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري غير نظرا الى ان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظاهر لا يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما يفيد العلم بالظاهر فقط ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية اصالة بقاء الاشتغال من عموم ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم بل التحقيق ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم وانتفائه بالنسبة الى جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا ومرفوعا عنا في الظاهر ونكون مكلفين عنه فلا تكليف به لان ما ثبت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظاهر لا يجب الاتيان به في الظاهر قطعا كما لو قام عليه نص بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في الظاهر بل يجريان الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونهما وبالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات ان مهية العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها فتتبين موارد التكليف به فيرتفع عنها الابهام والاجمال وينتفي الاشكال ولو تشبث مانع بضعف عموم الموصولة وادعى ان المتبادر منها بقرينة لفظ الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط فامكن دفعه اولا بان الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكما وثانيا بان من الاصول المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك غير عموم هذه الاخبار فيتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم ويتناول الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام ولك ان تقول بان ضعف شمول الرواية للمقام منجبر بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر وربما يظهر لمن بالتفحص في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصه بالموارد التي تعتضد فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظر اليه لانهم قد يتمسكون باصل الاشتغال والاحتياط ايضا والتنزيل على ذلك طريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك ان مرجعه الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهم على الاعتداد به غالبا في اثبات اللغة وقد يتوهم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه هذا ولنا في المقام كلام اخر يأتي بيانه في الادلة العقلية ان شاء الله تعالى واعلم انه يمكن ايضا ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالاخبار الواردة في بيان العبادات فعلا وتقريرا فان ظاهر الاقتصار يقتضي الانحصار كالاخبار المشتملة على ذكر الوضوء البياني وكقوله الوضوء غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلوة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء دون الشرائط وكحديث حصر نواقضها في خمسة واربعة الا ان ظاهرها الحصر بالنسبة الى ما طرء في اثناء الصلوة الى غير ذلك لا يجدي عند التعارض والشك في الدلالة واما ما يتوهم من ان السبيل في بيان المهية منحصر في الاجماع ويوجه مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان باطلا لكانت المهية على حسب ما يقتضيه دليل الخصم ان لم يصرح بذلك كفى ذلك في كون المهية اجماعية اذا ظهر للخصم بطلان دليله ففيه ان تسليم المخالف ذلك مما لا يحصل العلم به في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده دليل اخر يساعد على صحة الخصم او يكون عنده دليل اخر كذلك يوجب المصير الى قول اخر لا يقال يمكن دفع الاول بمخالفته للظاهر من مقام الاستدلال والثاني بان القول الاخر ان كان ثالثا بين الاقوال فمرجع الاحتجاج له برهان في عدمه كما مر والا فهو خرق للاجماع المركب فيعلم به بطلانه وبطلان دليله لانا نقول اما الاول فقد نوقع بان التعويل في ذلك على الظن يصير الاجماع ظنيا فيسقط عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما مر وندفع الثاني بان المفروض ان كان مساعدة المخالف على حجة الخصم على تقدير فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله يرى التوقف والاحتياط ولا يبنى على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب ظن الخصم غاية ما في الباب ان الخصم يظن غالبا بطلانه بحسب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمساعدة المخالف غالبا دون القطع به كما هو المعتبر في الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثاني كيف ولو تم ذلك لكان جميع المسائل الاجتهادية اجماعية لعين ما ذكر ولا سترة بفساده وبالجملة فالمدار في الاجماع عندنا على القطع بموافقة المعصوم وظاهر ان الطريق المذكور بمجرده لا يوجبه وهنا فوائد الاولى احدث بعض متاخري المتاخرين في المقام قولا ثالثا ففصل بين الاجزاء والشرائط فاعتبر الاول في صدق الاسم دون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه نظر الى ان جزء الشيء داخل في مهيته ومقوم لحقيقته فيتعين اعتباره فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلوبية ولا مدخل له في الصدق وان ادلة القول بالصحة لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا تنفي اعتبار ما عدا الشرائط وضعفه ظاهر لانه ان عول في ذلك على التبادر الظاهري فلا فرق فيه في الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التمسك بما اسلفنا فهو يقتضي اعتبار الشرائط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة في المهية ان اريد بها المهية المطلوبة فالشرائط ايضا كذلك وان اريد مطلق المهية او الماهية الموضوع لها فقضية ما اثبتنا الحق ان الفاظ المعاملات ايضا موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسام للاثار المخصوصة كتمليك العين في البيع والمنفعة في الاجارة او تملكها او قلنا بانها اسام للصيغ المستتبعة لها

اما على الاول فظ اذ لا اثر في الفاسد وظن من لا خبرة له بالواقع بغير مجد لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثاني فلان وصف كونها
محصلة لها معتبر في صدق الاسم للقطع بان مثل عقد النائم والساهي والهازل ليس عقدا لا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا الى غير ذلك بالجملة فالمحمول على ما تحاد
تبادر الصحيح عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسد واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل واما ما ثبت لها في الشرع من شرائط مستحدثة
فانما هي شرائط لتحقق معانيها اللغوية من الاثار او العقد المستتبع للاثار فلا ينافي ما ذكرناه من عدم النقل نعم فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد ما وانها
انما هي فيها من حيث المرجع في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المتداولة والحقائق المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومشاورة العبادات
مهيات مخترعة في الشريعة ليس لاهل العرف واللغة خبرة بها وان ظننا بان اوضاعها اللغوية كامر فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشرع بخلاف الفاظ المعاملات
فان مداليلها كانت معروفة عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمتى اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعاني فيتعين اخذها على حسب ما
تداولت بينهم ما لم يقم دليل على اعتبار امر زائد فيتبع الثالثة قال الشهيد ره في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد
الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة
شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى الظاهر انه يريد بقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة
لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا الاطلاق في الاوامر الشرعية كما توهمه بعض المعاصرين لان ان اراد بالفاسد الذي
منع الاطلاق الامر عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب في ان جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة
انما تحصل بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلا مانع ان يمنع لزوم تقدمها على الامر لجواز اتيانها به وان اراد ما يكون
فاسدا بالقياس الى الامر المتعلق به فما ذكره في غير الحج غير معتمد وما ذكره فيه غير سديد لان ما تعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من تعريفه
وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر اخر فهذا مع بعده عن مساق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة الحنث عليه كما لا يخفى هذا وفيما ذكره الشهيد نظر من وجهين
اما اولا فان وجوب المضي في فاسد الحج لا يقتضي كونه موضوعا بازاء الاعم فانه مع انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم دليل يدل على
الملازمة فان فيل الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر الثاني لو افقته له وان كان فاسدا باعتبار الامر الاول فالتسمية فيه ايضا لاجل صحته قلنا الامر الثاني انما يتعلق بما
لا يتمه لامتناع تعلق الامر اللاحق بالفعل السابق ولا ريب ان التالي بعض الحج فلا يكون حجا ولهذا لو تدارك الحج الاتي ذمته به لم يصح وصف الافعال التي تقع بعد
الافساد بالصحة بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول واما ثانيا فلان ما ذكره من التمثيل بمن حلف على ترك الصلوة والصوم فاد
فيه بين ما اذا لم يات به صحيحا فيحنث او فاسدا فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد يوجب تنفيذ وصف الصحة عن مورده لامتناع توارد
الامر والنهي على شيء واحد فلا يتحقق الدخول فيه صحيحا ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم الحلف وهو وجه وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي
مصليا درهما فاعطاه لمن دخل في صلوة صحيحة ثم افسدها كان اولى هذا وقوله وساير العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة وان يكون عطفا على الماهيات
الجعلية لكن يشكل الاول بان ماهيات المعاملات ليست من المجعولات في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايضا الظهور ان معايش الانام لا تنتظم بدونها
ولهذا يرجع في تعيين مداليلها الى العرف واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرائط وانها من المجعولات
الشرعية في الجملة ولو في الشرايع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فما زعمه الفاضل المعاصر من ان في
كلامه المذكور دلالة على مصيره الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل لم نظفر بحكاية هذا القول عن احد نعم ذهب العلامة في
تهذيبه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية اعني الانشاء محتجا عليه بانه لولاه للزم الكذب او وفيه كل
صيغة بالتوى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولا بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في خصوص الصيغ ولا يذهب عليك ضعف ما ادعاه اذ الدليل
الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا بضميمة قرائن حالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله
مبني على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تنعقد بالالفاظ المجازية وعلى هذا تعذر تسليمه محمول على ما يكون مجازا بمادته او ندعي ان هذه الالفاظ
في اصل اللغة الى معنى الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد **فصل** اختلفوا في استعمال
المشترك في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من ذهب الى ان ذلك بطريق
الحقيقة مطلقا ومن هؤلاء من زاد انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم من فصل فجعله في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون
المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع
معانيه او جملة منها كمفهوم المسمى ولا نزاع في جوازه في الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا او يعرض فيه العلاقة
وهذا هو الذي يسمى بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على جهة البدلية كما في النكرة سواء جعل الترديد شطرا من المعنى او شرطا
له ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها بعينه وهو يغاير كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلاقة
المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذ التقييد بالخصوصيات على جهة الترديد
بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار الترديد فيه ما لم يضم او يقدر معنى اذ به يتم هو منشأ الفساد وقد ينزل كلام السكاكي على ارادة مفهوم احد المعاني
ويدعي رجوعه الى القسم السابق واما نحو مررت باحمد كم وباحمد بالتنوين فمؤول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل التنكير الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع
معنييه او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ايضا من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وهذا ايضا

كالوجه

كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة فمع ثبوت الوضع يكون حقيقة ومع انتفائه يتبع العلاقة فيجوز معها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الجرم والنور اذا
استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه الاول وهذا الوجه ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده وعلى هذا من
قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظاهر ومن منع الاستعمال على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا بينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين او
المعاني على ان يكون كل واحد مرادا من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعاني بملاحظة العلاقة
مع الاخر او يلاحظ الوضع في بعض والعلاقة في اخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقية والمجازية وسيأتي الكلام في عدم جوازهما بقول مطلق
مع ما فيه في محل الغرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملتها ويراد بحسب
كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق بين ان يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون المجموع كذلك كما في صورة التكرير ويظهر من
صاحب المعالم ان النزاع في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين والمعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم طردا و
عكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معان حقيقة او مجازا او غلط على ما حسب تعبيره لتعلق الحكم بكل واحد من المتقابلين مما يدخل استعماله في معنى مشارك للقسم
اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه وخروج منه استعمال اللفظ في كل واحد من معانيه على الوجه الذي قررناه في محل النزاع اذا اعتبر
تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذ العبرة في المقام بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعمال
اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية حقيقة لمغايرته للنزاع في الاثنين ولا يكون كذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين والمعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى
استلزامه فوات جزء المعنى اعني قيد الوحدة فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعماله في معنييه او معانيه
المجازية وهو نزاع اخر لا يختص مورده بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا فذكره من جملة القائلين بالجواز ليس
على ما ينبغي نعم يمكن الفاضل كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على جهة الحقيقة في تحرير النزاع ويعبر التغاير بين النزاعات الثلثة بوجه اخر وذلك بان يقال اذا اطلق اللفظ
واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخلو اما ان يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتماد في الاستعمال على الوضع
فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل بدون ملاحظة وهو
النزاع في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونها وهو النزاع في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
ثم يمكن ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم استعمال المشترك في المثنى والمجموع في اكثر من معنى واحد
يتصور على وجهين الاول ان يعتبر التعدد المفهوم بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد كل واحد من المعنيين والمعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى لفظ الملحوظ احاده
بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه اولا والاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من التثنية
والجمع ماخوذا بالنسبة الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد على هذا
نحو عينين فردان من الجارية وفردان من الباصرة وهكذا او معنى عيون ثلثة افراد من كل واحد واكثر على حسب ما اريد من هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد
في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنى عيون عين مكرر ثلثا فما زاد فيراد بكل منها فصاعدا على التساوي او الاختلاف ومثله الكلام في
التثنية الثاني ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة الى الجميع من المعنيين والمعاني سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه اولا ومن اللفظين او الالفاظ المراد بكل واحد منها
معنى واحد مع اعتبار الفردية وبدونه ولا خفاء في ان النزاع فيهما على الوجه الاول بقسميه مما يتفرع على النزاع في المفرد بجواز ه حقيقة ومجازا او نزاع المفصلين بين المفرد
وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه حججهم ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم في المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين
افراديين او افرادي وتركيبي لكن قد عرفت مما مر في بعض المباحث السابقة ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بنظيره هنا في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز
بهما على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها اما في مفرداتها او المركب حيث يقولون بتعين استعمال بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم
يتفطنوا الاندراج ذلك في عنوان الباب ولا لشموله ادلتهم لتلك وهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام ثم انهم واطلقوا ورددوا النزاع في المشترك وفيه كثير منهم عنه نعم
اللفظ المشترك بالنسبة الى غيره مما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يجري الى ما يكون فيه الوضع عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع
من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين فما زاد تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مطلقا لا
في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز في المفرد مطلقا حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عبارة
عن نوع تخصيص يتساوى الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو ظاهر من تعريف الاخرين له بانه تعيين شيء
لشيء وح فاذا وضع لفظ المعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع اللفظ بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين
وان اطلق واريد به كلا المعنيين لم يصح لان قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من الوضعين
لا يقال على هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من واضع واحد لان قضية كل وضع نفي الاخر على ما قررت من الثاني لانا نقول الوضع تخصيص جعلي مطلوب بتوظيف
الواضع فلا استعمال في توارد متعدده على اللفظ الواحد في نفسه لعدم ان تخصص مداد الجعل والتوظيف لا من حيث الحكمة لعدم ترتب فتح عليه لا من حيث الاستعمال لانه
مراعاة ما قرره الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه تحت متابعته له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب وضعه او قلنا بانه يضع اللفظ
مطلقا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه وان اطلق الوضع لا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه لا يلزم لغير المتبع له لعدم مساعدة ما يدل على اعتباره على الاطلاق وظ
ان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه احكامه هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام ولقائل ان يقول لا نسلم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى الواحد

الدال عليه موضوع او مأول بل عبارة عن جعل المعنى لازما للفظ وثانيها ان اثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتعين دون الاختصاص وعلى هذا فلا يكون في استعمال
اللفظ في اكثر من معنى واحد منافاة لمقتضى الوضع لجواز ان يكون للملزوم واحد لوازم وتوابع عديدة ولا يخفى بعد الثاني لان الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم
وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومجاري كلماتهم فلم يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال من بعيد منهم بكلامهم في نظم ولا نثر بل تصفحنا فلم نقف
على ذلك في سائر اللغات التي وقفنا عليها ايضا مع ما نرى من شيوع الاشتراك بينهم ومس الحاجة كثيرا الى التعبير به عما زاد على معنى واحد ولا خفاء في ان عدم الوجدان
في مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة في مباحث الالفاظ الثالث
ان الذي ثبت من الوضع جواز استعماله فيما زاد عليه فلم يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه ومجرد اطلاق الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعدة الطبع عليه
نقضه كون الاوضاع توقيفية لا اصطلاحية القدر المعلوم الرابع ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما يصح مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد
فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له وح فاستعماله في الزائد على المعنى الواحد اخلال بالوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع فهو معنى اشتراط الوحدة
وقد انكره وما زعم من ان هذا الاشتراط يقتضي جزئية الوحدة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضية الاشتراط خروجها عنه وان لم تعتبر قيدا وشرطا فلا يقتضي منع
الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاسماء تضع وعند تغير الحال في مسمياتها حيث لا يتغير بقاؤها في التسمية الخامس ان اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون
موضوعا للمجموع ايضا او لا يكون فان كان الاول فان اريد به المجموع فقط كان مستعملا في بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد ايضا لزم
التناقض لان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به وارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء به وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله فيه استعمالا في غير ما وضع له
فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شيء من معانيه ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد من معانيه ايضا لزم التناقض كما مر لان قضية ارادة احدهما الاكتفاء به والعجب من
العلامة حيث ترك هذه الحجة الى قولنا فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في
استعمال اللفظ في نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع وح فنختار كلا من التقديرين الاخيرين ولا اشكال اذ لا نسلم ان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما
اريد من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غيره مرادا ايضا وان اريد الاكتفاء به بحسب ابانته فلزوم التناقض ثم السادس ما استدل به بعضهم ومحصله بعد تنقيحه وتصحيحه انه لو
جاز ذلك لكان بطريق الحقيقة والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الغرض كون اللفظ موضوعا لكل من المعاني مستعملا فيه ولا نعني بالحقيقة الا ذلك واما
بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد كونه وحده واذا استعمل في الجميع كان المراد به كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده
على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض واورد عليه بعضهم بان المراد استعماله في معنييه لا بقيد الوحدة فان منع كونه ح مستعملا في معنييه لفوات بعض المعنى منه وهو قيد
الوحدة رجع البحث الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الايراد كاصل الدليل كما ترى مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة وهو عندنا فاسد كما
التنبيه عليه مضافا الى ما في الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت لنا على عدم جواز الاستعمال في المفرد مجازا ما مر مضافا الى شمول بعض الادلة
السابقة له ان الغرض استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى
وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تحرير محل النزاع ان ارادة كل واحد من المعاني منه على تقدير الجواز منوطة بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند
الى الوضع لا يكون مجازا على ان القائل بالمجاز بينه انما يقول به من جهة مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيجرده عنها عند استعماله في اكثر من معنى
واحد فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء ونحن سنبين فساد ذلك ونحقق ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير ضميمة الوحدة فيبطل احتمال المجازية ومع الاغماض
عن ذلك فالمجاز يتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما عرفت من شناعة الاستعمال وقد مر في الوجوه السابقة ما يدل عليه لنا على عدم
جوازه في التثنية والجمع حقيقة ان اداتهما انما تدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد فمفادها التعدد في افراد مدلول المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد
الا احد المعنيين او المعاني كما بينا لم يكن التعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين لنا على عدم جوازه فيهما مجازا ان ذلك اما بالتصرف في مدلول المادة او في المفرد
وقد عرفت فساده او بالتصرف في الاداة باستعمالها مجازا في افادة التعدد في لفظ المفرد بحسب كل معنى في افادتها بالنسبة الى ما اريد من المادة وظاهر
منها وكلاهما مما لا يساعد الطبع والاستعمال على جوازه فان معنى الحرف انما يتقوم بالمعنى الذي اريد من مدخولها دون لفظه او معنى اخر لم يرد من مدخولها
الا ترى ان اللام مثلا في قولك العين للاشارة الى ما اريد من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة الى اللفظ حتى لو اريد به اللفظ والاشارة اليه
من حيث انه معناه او معنى اخر لم يصح الاستعمال كالجارية وكذلك التنوين في قولك عين وعلى هذا القياس بقية اللواحق ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر التعدد المستفاد من
التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني او بالنسبة الى الجميع فقط حجة من اجازه مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل
في الجميع فلا بد من الغاء هذا القيد دفعا للتناقض فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مجازا وهو مشروط بتحققه كما اشترط في عكسه وجوابه ان اللفظ
غير موضوع للمعنى مع قيد الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالتضمن على ان الوحدة ان اريد بها ما
يتصف بها المعنى في نفسه باعتبار مفهوما او مصداقا مع كونه حشوا اذ كل معنى فله في حد ذاته وحدة غير مجدية في ذلك ضرورة جواز ارادة جميع الوحدات وكذا لو
جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقهما وان اعتبرت معنى حرفيا متعلقا بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون
لفظ الانسان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف لمعنى اخر وهو انه معناه وحده اي لا مع غيره او ان اللفظ مستعمل فيه وحده او مراد منه وحده على طريقة الاخبار مع ما
ذكروه من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد مشتملا على معنى مفرد وجملة خبرية تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع
من حيث الوضع وغاية توجيه كلامهم ان يقال المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد اي المنفرد عن غيره في تلك الارادة او في ذلك الاستعمال بصفة كونه وحده سواء
اعتبرت معنى اسميا او حرفيا بان اخذت آلة للملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة في مدلول اللفظ كما في دخول الاشارة في مدلول اسماء الاشارة فيستقيم ما ادعيه

المسند

المسند لمن الثاني ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنه ضعيف لا سيما الوجه الاول لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه كما مر ومما ينبه عليه
انا اذا راجعنا وجداننا عند وضع اللفظ للمعنى وجدنا حاصل الوضع منا النقل للمعنى من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان
هذا هو الشأن في جميع الاوضاع مع ان ما ذكروه على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا لفظا للمعنيين على الاشتراك من غير ملاحظة امر آخر
فلا ريب في جوازه والاعتداد به فيلزمهم الالتزام بجواز استعماله في المعنيين حقيقة لانتفاء المانع مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا بد ان يعتبر عليه
انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه مرادا منه ومستعملا فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا عنه وجعلوا اطلاقه عليه بدون الشرط اجنبيا
معه غير استعارة بعلاقة المشابهة لكان اقرب الى السداد واسلم من الفساد مما التزموه من جزئية الوحدة وان كان مشاركا له في الضعف وقد يستدل على القول
المذكور بان المتبادر من استعمال اللفظ استعماله في معنى واحد وانه يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا في المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه
لا وضع له وانما الوضع للفظ المستعمل والخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز حجة من اجازه حقيقة ان اللفظ موضوع لكل من المعاني لا بشرط
الوحدة ولا عدمها فيجوز ان يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد بصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعاني المرادة انه استعمال اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة في الجميع
وجوابها يظهر من تقرير الحجة على المنع واجاب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع الدليل في المفرد لتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزء المعنى مانعة
لارادة غيره وتسليم المدعى في التثنية والجمع لانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فيجوز اخذه بمعان مختلفة ووجوه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة لا سيما على
سبيل الجزئية ثم منافاتها لارادة معنى اخر من حيث الوضع وعدم كون التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد مطلقا بل مع اتحاد معنى المكرر ونزيد الكلام على تسليم ادعاء
هذا القائل في التثنية والجمع في غير محله فان القائل ان لم يعتبر الاتحاد المعنوي في التثنية والجمع كان تجويزه للاستعمال المذكور فيهما اعم من تجويز صاحب المعالم على ما
يقتضيه بيانه والا كان مباينا له كما يتضح مما نبهنا عليه عند تحرير محل النزاع احتج القائل بظهوره في الجميع عند عدم القرينة بانه اما ان يحمل على احد المعاني لا بعينه فيلزم
الاجمال او بعينه ولا مرجح له فيتعين الحمل على الجميع ولقوله تعالى ولله يسجد من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان السجود مشترك بين الخضوع ووضع
الجبهة على الارض وقد استعمل فيهما اما في الاول فلعدم قبول اسناده الى الشجر والدواب واما في الثاني فلعدم قبول اسناده الى كثير من الناس لو اطلق الخضوع لانه لا يختص
بالكثير وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيهما لقبول الاسناد والجواب عن الاول
فبانه انما يتفرع على صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت وجه المنع منهما ولو سلم فمخالفة الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندرة مورده على تقدير تحققه
لا يقصر عن مخالفة الاجمال للاصل لو لم يزد عليه فيتعارض الاصلان فيجب التوقف واما عن الثاني فبالتزام تقدير فعل في الآيتين بقرينة المذكور فيقدر في الاولى
يسجد وفي الثانية يصلي على حد قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض وربما يستشكل بان مجرد المشاركة في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وبتقدير تسليمه ايضا
مناسبة مدلول ومساعدة مقام او بحمل السجود والصلوة على المعنى الاعم فيراد به الخضوع وبها اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير بالخضوع لما كان اتم لمن بهم
فيه على غيرهم من حيث الاظهار على الجوارح والجوانح ناسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرجوا مع غيرهم في عموم من في الارض ثم لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما في
الآيتين في المعنيين فليس فيه ما يوجب كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظهور بالقرينة فلا يثبت الظهور عند عدمها كما هو المدعى احتج من اجازه في المفرد مجازا وفي
التثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فبما مر في حجة القائلين بالمجاز مطلقا وقد عرفت الجواب عنها واما في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد فكما يجوز ان يراد عند
التكرير معان متعددة كذلك يجوز فيما في قوته ايضا لا ريب في جواز تثنيتهما من الاعلام وظاهر ان الاتفاق هناك انما هو في مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم
انهما في قوة تكرير المفرد مطلقا حتى في جواز ارادة المعاني المختلفة منهما وتثنيتهما من الاعلام مأول بالمسمى مجازا وذلك لان اداة التثنية والجمع كاداة العموم انما تدل
على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد به التبادر فيختص لحوقها باسماء الاجناس فان المفهوم من قولك رجلان فردان من مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك رجال
افراد من مفهوم رجل لا من لفظه كما في التثنية والجمع من سائر اللغات والا لامتنع جريان حكم المسمى عليهما من غير تكلف ومما يدل على التأويل المذكور في الاعلام دخول
لام التعريف عليها مع امتناع دخولها على مفردها ووصفها معها بالمعرف وتجردها بالمنكر واما نحو هذان وهاتان فان ذهب الى انهما موضوعان
بوضع مستقل للاشارة في الحالتين الى كل فردين مما يشار اليهما وليسا بتثنية هذا لامتناعها بدون التأويل ومعه يلزم عدم اختصاصهما بالفردين المشار اليهما
لكلية المسمى مع ان المتبادر خلافه ومن اكتفى في بنائهما التثنية والجمع باتحاد اللفظ فلا ان يلتزم بان كلا منهما موضوع باداته بوضع واحد كافرادنا وان لفظ المفرد مستعمل
في لفظه والاداة مستعملة لافادة تعدده على ان يكون المعنى مرادا من كل واحد فيكون الحكم اللفظي متعلقا بلفظهما باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعنى مضامهما او ان المفرد
المذكور مستعمل في معناه والاداة مستعملة لافادة اعتبار لفظ آخر مثله على ان يكون معناه مرادا او مورد الحكم المذكور وذلك لئلا يمتنع جريان حكم المسمى عليهما
كما يشهد به ضرورة الاستعمال حجة من جوز في التثنية والجمع دون المفرد بانهما يدلان على التعدد فيجوز ارادة المعاني المختلفة منهما بخلاف المفرد وجوابه انهما
انما يدلان على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني فلا يدلان على التعدد فيما زاد عليه حجة من خص الجواز بالنفي
ان النفي يفيد العموم فيجوز ان يتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما يقتضي العموم فيما افاده الاثبات فاذا كان مفاد الاثبات احد المعاني لم يكن في النفي
الا افادة عمومه ويتجه ايضا انه لو تم التعليل المذكور لزم ان لا يختص الجواز بالنفي لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يعم كل نفي اذ قد يكون المشترك معرفا كالعلم
فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي للعموم فاذن يكون الدليل اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع الثاني بان مقصود المستدل ان المشترك في صلوحه لكل
معنى من معانيه على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افراد ما هي على البدلية فاذا وقع في سياق النفي افاد العموم فيما يصلح له على البدلية كالنكرة المنفية فلا
يرد ما ذكر من التنكير ويتجه عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه فنفيه لا يقتضي الا نفي احد المعاني بعينه بخلاف النكرة فان مدلولها احد الافراد لا بعينه فنفيه
يقتضي نفي الجميع وسيأتي توضيح ذلك في محله ثم وان كان القول المذكور مبنيا على ما زعمه السكاكي من عموم فساده في نفسه كما اشرنا اليه يوجب بظاهره الخروج عن محل

في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي

البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال المشترك اللفظ في معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا والمستند عليه ما عرفت وكذا الكلام
في ابعاض اللفظ فلا يجوز نحو ضرب بلالا في ضرب بلال وليس الادغام في مواده منه لانه في معنى حرفين حد بما يكتب مثله في الكتابة مع امن اللبس **فصل**
اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا فمنعه قوم مطلقا وجوزه اخرون ومنهم من جعله مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا باعتبارين
ومحل النزاع ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كما لو كود واريد به ذلك وذلك بما يكون بان يطلق ويراد معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة
العلاقة ومنه يظهر ان القول بكون الاستعمال المذكور مجازا نظرا الى استلزام الغائه قيد الوحدة وهو جزء المعنى الحقيقي خروج عن محل البحث كما مر مثله في المسئلة
السابقة نعم هو من جزئيات المسئلة الاتية واما استعماله في معنى يتناول المعنيين اما تناول الكل لاجزائه او تناول الكلي لافراده فلا ريب في جوازه مع الوضع بدون
مع العلاقة ويسمى النوع الثاني بعموم المجاز ولا فرق في المقامين بين ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وبين عدمه وتحرير بعضهم النزاع
في القسم الاول غير مستقيم طردا وعكسا وقد مر التنبيه عليه في المشترك ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم عدم الفرق بين ما اذا كان المعنى المجازي مجازا بالمعنى المراد
او لغيره وهذا ظ ولا بين ما اذا كان المعنيان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم القائلين بالوضع في المركبات جواز ذلك بل التزم بعضهم بتعيينه
في المجاز المركب وقد مر الاشارة اليه والحق عندي عدم جواز ذلك مط لنا ان هذا الاستعمال ليس على الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم
لان تجوزه للاستعمال ان كان بالقياس الى كل واحد من الاعتبارين فلتجوز للاستعمال باعتبار الوضع مما لا وجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن
اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما او ما بطريق الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي يبنى في ارادة غيره معه للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن
الجمع بينهما وقد يتمسك في ذلك بما ذكره اهل البيان من ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي فيعانده ضرورة ان ملزوم معاند الشيء معاند له
فيمتنع ان يجتمع معه واعترض عليه بعض اهل التدقيق بانه يمكن ان يبقى المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن ارادة المعنى المجازي واما لزوم
كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فلم بل هو عين المتنازع فيه فلا يلزم الجمع بين المتنافيين ولا يخفى ما فيه لان المستدل
انما يستدل على اعتبار القرينة المعاندة في المجاز بما ذكره علماء البيان ولا ريب ان المفهوم من كلامهم كونها معاندة لارادة المعنى الحقيقي مط ولو بارادة اخرى مستقلة لا
بدلا عن تلك الارادة فقط فان ذلك تاويل بعيد في كلامهم فلا يصغى اليه مع ان وجود القرينة المعاندة المذكورة لا يصلح فرقا بين المجاز والكناية على ما هو المعروف بين
علماء البيان في الكناية من انها مستعملة في الملزوم مع اللازم او مع جواز ارادته معه فان قرينة الكناية مانعة من ارادة الملزوم بدلا عن ارادة اللازم وانما يصح ان
يجعل ذلك فرقا بناء على ما يذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللازم مع ارادة جواز الملزوم بدله وكانه مبني عليه نعم يرد على المستدل امران الاول
ان المراد بالمجاز المبحوث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة دالة عليه واستعماله كذلك كما يدل عليه
حصرهم له في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعرضهم لذكر الكناية لا المجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث اعتبروا فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة
وجعلوه قسيما للكناية فالاستدلال المذكور ناشئ عن الخلط بين الاصطلاحين الثاني ان قول علماء البيان بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي
يحتمل وجهين الاول كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مط ولو مجازا الثاني كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول باطل قطعا لانتقاضه باللفظ
الموضوع للجزء اذا استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعا والا لم يكن مستعملا في الكل بل في جزء اخر وظ ان القرينة
لا تعاند لارادته كذلك بل يستلزمها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة على من لا يجوز الاستعمال مجازا الا انه يمكن ان نختار الاحتمال الاول وندفع الاشكال
بان المراد معاندتها لارادته مط بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل ضمنية فلا يتم النقض به لانا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني
فعلى المتمسك به اثباته اذ الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال اللهم الا ان يجعل مقابلتها بالكناية قرينة عليه احتج المجوز بانه لا منافاة بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما
ثم تمسك من جعله مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لهما وبان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة
فاذا اريد معه غيره وجب الغاؤها فيكون الاستعمال باعتباره مجازا ايضا وتمسك من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين
حكمه وجواب الكل يظهر مما قررناه في حجة المنع واعلم ان من اكتفى في بناء التثنية والجمع بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم يلزمه القول بجواز استعمالهما في المعنى الحقيقي
والمجازي حقيقة ومجازا بالاعتبارين فاطلاقه المنع مبني على الاعتبار المذكور ولا يبعد مجيء **فصل** لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فما زاد مط بان يكون
كل منهما مرادا على الاستقلال كما مر اذ لم يعهد مثله عن اللغة ولم يساعد عليه الاستعمال ولك ان تستنبط مذاهب القوم فيه مما ذكروه في المبحثين المتقدمين واما
اذا استعمل في معنى مجازي شامل المعنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات المجاز المركب مستعملة في معانيها المجازية
يلزمه القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على حد ما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ في اللفظ باعتبار فردين منه على ان يكون كل منهما مرادا على
الاستقلال لعدم مساعدة الطبع والاستعمال عليه اما اذا استعمل في المعنى الكلي واريد فردان منه وما زاد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام
في استعماله فيه وفي معناه الحقيقي والمجازي معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتحد من الاخر والمتعدد منه **تنبيه** قد ورد في كثير من الاخبار
ان للقران سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية والمجازية او الحقيقة والمجاز
فيتمسك به على الجواز وايضا لا اشكال على الظ في جواز قصد الدعاء بالقرانية وربما امكن ان يتوهم ان ذلك من استعمال اللفظ في معنيين للفظ حيث يقصد به اللفظ
المحكي والانشاء بكونه قرانا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلاهما وهم اما الاول فلجواز ان يكون بطون القران بطونا لظاهره وان لم يساعد افهامنا
على التوفيق بينهما فتكون مرادة بارادته او يكون مستعملا في معناه الظ ويكون دالا على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء كما في الكناية مع احتمال ان يكون القران
عبارة عن الالفاظ المؤلفة دون استعمالها فيجوز ان يراد بها تبعها ما يصلح لها فوق المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون استعمال

في استعمال اللفظ في معنييه المجازيين

منعقد

منعقدا على حسب تعدد البطون والمعنى في ذلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد فبعيد واما الثاني فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال
اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا ولم يصح السكوت عليها من غير ضميمة يتم المعنى بها بل بمعنى استعمال اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق افراده او مثاله
على اختلاف الاعتبارين فيه وتشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية المحضة وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية والمعنى الاول
لامكن التفصي عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي هو المحكي كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال ايضا وقد يتوهم ابتناء
الاستخدام على استعمال اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والاخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او علق عليه مما يغاير المعنى الاول
وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى اخر لا يقتضي استعماله فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو
بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظ من الضمير عوده الى المعنى المراد من اللفظ دون غيره وقد يظن ان التورية من هذا الباب وليس
لان المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للظ واما المعنى الظ فهو غير مراد منها وانما يتوهم السامع تعويلا على الظ اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع في الكذب ولم
ينفعه ارادة خلاف الظ معه **فصل** المشتق هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة ليتحقق الاخذ والاشتقاق
واقسامه ثلثة لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبه او لا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير ويقال له الاصغر ايضا والثاني اما ان يشتمل
على حروف الاصل او لا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناك ونكث وجبذ وجذب ويقال له الصغير ايضا والثاني هو المشتق بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب
وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظا وافق اصلا باصول حروفه ولو حكما مع مناسبة المعنى وافقه الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ الماخوذ
منه لفظ اخر والموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فدخل الحلب والحلب بالسكون والتحريك بناء على ان الاول الاصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل
ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز عن غيره في الحد باضافة الاصل الى ضمير اللفظ وقد اشكل على هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة
الاشتقاق وهو المقصود بمعرفة المشتق اذ الكلام في معرفته من حيث الاشتقاق فتكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكانه قيل ما وافق
جزئيا من جزئيات الاصل ومعرفته انما تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف وانما المقصود تعريف مطلق الاشتقاق وفساده ظ لان
جزئي الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونه جزئيا للاصل حيث عنون به فيتوقف على معرفته فيلزم الدور وايضا اذا توقف معرفة الاصل الجزئي على معرفة
الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي تتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث
كونه اشتقاقا جزئيا فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الجزئي لزم الدور وايضا الغرض من تعريف مهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفتها
الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل الماخوذة في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق لزم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف
لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وجهل مدلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقيق ان يجاب بان المراد بالمشتق المبحوث عنه هنا هو المشتق بالاشتقاق
الصغير كما نبهنا عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع هو معرفة الاشتقاق بالمعنى الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروفه احتراز عن المشتق بالاشتقاق
الاكبر كثلم وثلب وعن دخول مثل الاستعجال والاستخراج حيث يتوافقان في الحروف الزوائد وعن خروج مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف
الزوائد وقولنا ولو حكما لدخول نحو قول وقال فان الالف المقلوبة عن الواو في الاعلال مثلا واو حكما وكذا عدة من الوعد فان التاء المحذوفة بحكم المذكور وقولنا
مع مناسبة المعنى احتراز عن مثل اضرب بمعنى اعرض بالنسبة الى الضرب بمعناه المعروف وهو يتناول ما اذا اتحد المعنى فيهما كالقتل والمقتل وقد يخرج المعنى عن حد المشتق
ويعتبر اختلافهما في المعنى نظرا الى عدم ما تدفق الاشتقاق بدونها واختلف سواء كان بالزيادة كضارب من الضرب او بالنقص كضرب من الضرب على ما يراه
الكوفيون وقولنا مع موافقة الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق الكبير فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل على ترتيبها والمراد به ما يتناول الترتيب
الحقيقي كما مر والحكمي كفتر من الوفاة وقد يدخل فيه المشتق المعدول وهو ما خرج عن صيغة الاصلية والفرق بينه وبين غيره من انواع المشتق ان صيغته ماخوذة من
صيغة اخرى على ان الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من مباديها على ان يكون الاصل بقاؤها عليها واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تغيير
في اللفظ تحقيقا للمعنى الاصلية والفرعية وذلك اما بزيادة حرف او حركة او نقصانهما او بالمركب منهما ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فيرتقي الاحتمالات الى خمسة عشر
منها وينبغي ان يراد بالتغيير ما يعم التغيير الحقيقي والحكمي فيدخل فيه نحو فلك مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته فانه موكول الى فن الصرف
ولا من حيث معاد مبدئه فانه محال الى كتب اللغة بل البحث هنا في صدقه ومعاده من حيث الاشتقاق ط الكلام فيه في موارد يرد عليك تفصيلها ثم اعلم انهم ارادوا
بالمشتق الذي تشاجروا عليه في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفة المشبهة وما يلحق بها على ما نحققه ولا باس بالتنبيه على مدلول بواقي المشتقات فمنها الفعل
الماضي المنصرف وهو حقيقة في قيام المبدء بفاعله في الزمان الماضي اما بالنسبة الى حال النطق وذلك اذا وقع مط كضرب زيد او بالنسبة الى غيرها اذا عين الحقيقي بالنسبة
اليه كما في قولك سيجيء زيد وقد اكرم اباك وقد يطلق على ذلك الحال في الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمنصرف نحو عسى ونعم وبئس اذ لا دلالة لها على زمان اصلا وان كان
تدل عليها في اصل الوضع على ما زعمه النحاة حيث حافظوا بالتزامه على عكس حد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقة في قيام المبدء بفاعله في
الحال العرفي او اول زمان الاستقبال او الاستقبال وهو ما بعدهما كما عرفت على الاشتراك اللفظي والمعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمه الان او غدا
وكان زيد يكرم اباك وقيل حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال وقيل الحال بالاخر زمان الماضي واول زمان الاستقبال وقد يقترن بلم ولما فيختص بالماضي كما ان الماضي
قد يقترن بادوات الشرط فيختص بالاستقبال على الباب وظ كلامهم ان استعمالها مجاز وكان الذوق لا يساعد على ذلك واما استعمال كل منهما بمعنى الاخر في غير ذلك
فمجاز قطعا لنصهم عليه مع شهادة الاستعمال به ومنها فعل الامر والنهي وسيجيء تحقيق الكلام فيهما ومنها اسم المفعول وهو حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدء في الحال كما
انه مجاز في الذات التي يقع عليها المبدء في الاستقبال ثم قد يطلق ويتبادر منه ما يعم الحال والماضي كقولك هذا مقتول زيد ومضروب عمرو ومكتوبه وقد يختص بالحال نحو هذا

فصل في اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ

بملوك نبيذا ومسكونه او مقدوره ومنوا بنيسرجز وسياد مجزو بنرا وراق منشورة ولم نقف فيه على ضابطة كلية فالمرجع فيه الى العرف ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة الى ما سيأتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقة في الزمن الذي حدث فيه المبدأ في الحال والماضي ومجاز في غيره ومنه اطلاقه على يوم يشابهه من ايام السنة كقولهم مقتل الحسين يوم عاشوراء ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود مبدئه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان وهو حقيقة في المكان الذي حصل فيه المبدأ والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام فيما سبق ومنها اسم الآلة وهو حقيقة فيما اعد للآلية واختص بها سواء حصل به المبدأ او لم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقة في الذات التي كثر اتصافها بالمبدأ عرفا وذلك يختلف باختلاف المبادي ولا يعتبر الاتصاف حال النطق ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الآتي وهو بعيد **فصل** اطلاق المشتق على الذات المتصفة بمبدئه في الحال حقيقة اتفاقا كما ان اطلاقه على ما يتصف به في الاستقبال مجاز اتفاقا وفي اطلاقه على ما اتصف به في الماضي اقوال ثالثها انها حقيقة ان كان مما لا يمكن بقاؤه والا فمجاز ورابعها حقيقة ان كان الاتصاف اكثريا بحيث لا يعتد بما يطرأ عليها من عدم الاتصاف مع عدم الاعراض والا فمجاز ولا بد اولا من تحرير محل النزاع وذلك يتم برسم امور الاول لا خفاء في ان المشتق المبحوث عنه لا يعم الافعال والمصادر المزيدة فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي وح فالمراد به ما يعم بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها واسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عنوان كثير منهم كالحاجبي وغيره او يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به ايضا وجهان اظهرهما الثاني لعدم ملائمة جميع ما اوردوه في المقام على الاول والعلامة التفتازاني خص موضع النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والحر والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف به بالفعل وهو وهم لعدم مساعدة اطلاق عناوينهم وامثلتهم عليه وبعضهم خصه بما اذا لم يتصف المحل بالضد الوجودي ونقل الاتفاق في المتصف به على المجاز مطلقا واحتج عليه بان الاجماع منعقد على عدم تسمية المؤمن كافرا بالنظر الى كفره السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال واتصف محله بوصف وجودي مضاد وفيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تعسف القائلون بانه حقيقة في الماضي مطلقا بان المنع هناك شرعي كما وضح اثاره بالجماع اهل اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما اذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق على كونه حقيقة مطلقا اذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بالمبادي حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه لا فيما يقتضيه بحسب التراكيب وظ ان وضع المشتق لا يختلف بحسب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك اما ما ذكره من الدلالة فانما تنشأ من حيث كون المشتق كليا متناولا لجميع افراده وطبيعته لا من حيث كونه محكوما عليه ولو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود او افراد معهودة نحو المشرك او المشركون كذا اقتضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه اقتضى ثبوته مطلقا كما في قولك اجلد الزاني واقطع السارق واقتلوا المشركين فاتضح انه لو اعتبر العموم والكلية بدلا مما اعتبره من كونه محكوما عليه لكان اقرب مما ذكره مع ان انتفاء النزاع في المحكوم عليه لا يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى الثاني الازمنة المعتبرة في اطلاق المشتق اما ان تؤخذ بالقياس الى النطق كما صرح به بعضهم وربما ساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تأخر عنه فيدخل في الاول نحو اكرمت او سأكرم قائما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف حال النطق فيخرج الاول عن القسمين الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او تؤخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض المحققين وهو الموافق للتحقيق فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على المتصف به باعتبار ما بعد الاتصاف وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمان الاتصاف فاكرمت او سأكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق في ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف والاكرام او ما بعده سواء اتصف حال النطق او لا فيدخل في القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلثة المقيسة الى النطق صالحة لكل من الازمنة الثلثة المقيسة الى حال التلبس والاولى ان تؤخذ الازمنة الثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره ليستقيم مقابلته بحال النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما قارنه والمستقبل ما تأخر عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاخير اعتباري الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيد فيه باعتبار الصدق والاطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدئه الخاص اعني المبدأ المأخوذ باعتبار زمن الاتصاف والاعم منه ومن ما بعده وبهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق باعتبار زمن اجزاء او اعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في الثاني بين زمن الحال وغيره فما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يبتني على اخذ الزمان جزءا من معناه على ما سبق الى بعض الاوهام اذا عرفت هذا فلنحو ان المشتق ان كان مأخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان حقيقة في الحال والماضي اعني في القدر المشترك بينهما والا كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل والسالب والكاسر والهازم والقاطع وكذا ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كالمكرم والمصرف والمستخرج ونحوها اذا اطلقت تبادر منها ما اتصف بالمبدأ حال الاتصاف وما بعدها وان نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطامث وحامل وحائل وحي وميت وقائم وقاعد وراكع وساجد ويقظان ونائم ومعتل ومنكر وصحيح ومريض وصحو وسكران ومعاد ومبغض وصاحب ومالك الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدأ حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من امارات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركيب الهيئة مع المواد المتعدية وغير المتعدية وجهان واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوته كما يقال هذا الدواء نافع لكذا او مضر وشجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدأ وباتخاذه حرفة وصناعة كالكاتب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكة او الاتخاذ حرفة في الزمان الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره وفي الثاني خاصة مسبوقا به مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق على الذات باعتباره قد يكون حال النطق

وذلك

حجة القول بانه حقيقة في الماضي مطلقا

حجة القول بانه مجاز في الماضي

حجة الثالث

حجة الرابع

في التحقيق في مفهوم المشتق

في الفرق بين المشتق ومبدئه

وذلك فيما اذا حمل على الجزئيات نحو زيد عالم والفاضل المرحوم كريم وكذا التلذذ نحو انا قائم وانت نائم وقد يكون حال وجود الموضوع وذلك فيما اذا حمل على الطبائع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه به كما في اعط تائبا وساعد فقيرا او ضارب زيدا فيعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما قبلها **حجة** القول بانه حقيقة في الماضي مطلقا انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل ايضا لانه خارج بالاجماع وبان النحاة اطبقوا على انه اسم فاعل وظ التسمية يقتضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المتحد من حصل له المبدأ وخرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النائم والغافل حقيقة وليس الا باعتبار قيام المبدأ بهما في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصح السلب مطلقا خلافه والجواب اما عن الاول فبان الاستعمال اعم من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانما يتم على تحقيق ما تقدم في المشتقات المأخوذة من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي وانما ثبت مجرد اطلاقها عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في خصوص الحال ثابت ح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على تمام تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن الاصل في المشتقات الغير المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فبان المدار في التسمية على مجرد الصيغة باي معنى استعملت كما في الماضي والمضارع واما عن الثالث فبان المراد من له المبدأ والتعبير تسامح واما عن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة علمية وهي قائمة بالنفس حال النوم والغفلة ايضا كما هي الاشارة الاصلية في ما بين الحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم **حجة** القول بانه مجاز في الماضي انه يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لان ثبوته في الحال اخص من ثبوته مطلقا فنفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لا انا نقول ليس الحال قيدا للنفي بل للمنفي فليس المقصود ان نفي المقيد يستلزم نفي المطلق بل المراد ان نفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح وان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا كيف لا ينافي مع حكم العرف واللغة بالتكاذب بينهما فاذا ثبت السلب حقيقة كان مجازا لوجود العلامة المصححة والجواب بانه ان اريد انه يصدق بحسب اللغة فهو اول المسألة وان اريد انه يصدق بحسب العقل فلا والتحقيق في الجواب بمنع الصدق فان صدق قولنا ليس بضارب لا يستلزم صدق قولنا ليس بضارب مطلقا لان ذلك سلب مطلق لان المنفي حيثما كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه لا يصدق عقلا ولغة الا حيث ينتفي بكلا فرديه فيناقض ايجاب المقيد قطعا وان اريد انه يصدق قولنا الضارب منفي في الحال صدق قولنا الضارب منفي في الجملة وانه ينافي قولنا الضارب ثابت في الجملة وانه ضارب فمنع اذ لا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلا **حجة** القول بانه حقيقة في الماضي اذا لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان نحو المتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مبادي هذه مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود واجيب بان مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق عليه عندهم ان مبدأ التكلم باق فيه غير منقض عنه كذا الكلام في بواقي الصفات والحق ان هذا القائل ان اراد ان المشتقات المأخوذة من المصادر السيالة حقيقة في الماضي ما دام الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فقط واعتبر غيره بحسب العرف فانه ثابت وان اراد انه حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض دليله على دعواه **حجة** القول بانه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف اكثريا انهم يطلقون المشتق على المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما في لفظ الكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم وغيرها والجواب ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث صيرورة مباديها ملكات لمحالها فالصدق فيها بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعى وان اعتبرت بحسب نفس مباديها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدأ في الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكره من اغلبية الاتصاف مما لا تنضبط فيه الامثلة المذكورة **تنبيهات** الاول مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدأ بها او متحد معها في الوجود الخارجي فما اشتهر في العبارات والالسنة من ان معنى المشتق ذات ثبت له المبدأ فانما هو مسامحة منهم في التعبير بتفسير الشيء بلوازمه ووارد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات ان كان مفهومها لزم دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم الذات والشيء عرضي لافراده فالمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات والشيء لزم انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة لان ذاتا او شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب وضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا وفيه نظر لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا لان لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقهما ايضا ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات والشيء مفهوما او مصداقا لمدلول المشتق بساطة مدلوله فالدليل المذكور على تقدير تسليمه اخص من المدعى الثاني زعم جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا فحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب فامتنع حمله على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بينهما كالفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندي غير مستقيم وتحقيق المقام ان حمل الشيء على الشيء يستدعي ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل واتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقيا والاتحاد اعتباريا وذلك بتنزيل الاشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان

في الخارج حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازائه المجموع من حيث كونه شيئا واحدا ولو بالاعتبار فان اخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد بينهما وان اخذ لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلثة اخذ المجموع من حيث المجموع واخذ الاجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع اذا تبين عندك هذا فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في انا اذا قلنا زيد عالم او متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة وانما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان معنى المشتق باعتبار الهيئة مفاد ذو ولا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلال احدهما بالوجود دون الاخر لا يجدي فرقا في المقام فالحق ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل او التجوز والتمسك في اثبات المباحث اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول الثالث ليس يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض ان كان صفة كالضارب والقاتل فان مبدأيهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تأثير ولا قيام له الا بالمؤثر وكالقائم والقاعد والنائم فان مباديها آثار وصفات وانما قيامها بالمتأثر والمتصف اما اذا كان المبدأ ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه يقال الحركة سريعة او اللون شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد هذا وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق واستدلوا بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق في الهواء وقائم به ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والايلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجرم الهواء وانتظم بعض افاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورود اذ الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لا بد ان يكون مغايرا لذي المبدأ وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق واجد المبدأ ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستند الى انه فهو اولى من وجدان غيره له فهو اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعاة مثل هذه الامور الخفية واما الثاني فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى لكن قياما صدوريا لا حلوليا كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغة الخالق فلا يضر عدم قيامه به تعالى ما يخل بالمقصود مما قررنا يظهر انه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق بشيء صدق المشتق منه عليه فعدم اطلاق السخي ونحوه عليه تعالى انما المنع شرعي بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية او لعدم قيام المبدأ به تعالى كما يظهر وجهه مما مر انفا وسابقا

المقالة الاولى

في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة القول في الامر

فصل الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا وبين الشأن كما يقال شغله امر كذا للتبادر وكل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الاوامر بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد هذا بحسب العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقتضي كذا اولا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص اعني ما كان على هيئة افعل وليفعل ونظائرهما ومنه قولهم الامر حقيقة في كذا ويجمع على الاوامر على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح النحاة فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ان كثيرا منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا المعنى اعني القول المخصوص وجعلوا النزاع في تعيين معانيه فذهب بعضهم الى انه مجاز فيها الا انه اولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركا معنويا بينه وبين الشأن حذرا من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركا لفظيا وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه وهو منهم بمكان من الوهن وكانه نشأ من الغلط بين المعنى المصطلح عليه وبين غيره لانا نقطع بان الامر لا يطلق على نفس القول لا لغة ولا عرفا الا مجازا فان المفهوم من قول القائل انا امرتك بكذا او زيد امر بكذا وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه لغة نعم ربما يسبق ذلك الى الفهم في مثل الفرض الثاني نظرا الى انه الطريق المتداول في التأدية عن الطلب ولو سلم دلالة اللفظ عليه فانما هو من باب الملازمة العرفية الناشئة من الغلبة دون الوضع مع انهم لو ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الفعل والاسم والحرف في مصطلح علماء العربية فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه لعدم دلالته على معنى حدثي مع وقوعه منه بجميع تصاريفه ويمكن توجيه ما وقع في كلام الاشاعرة من تفسير الامر باعتبار اللغة بحمله على القول النفسي بناء على ما هو المعروف من مذهبهم فيرجع الى ما ذكرناه هذا واما ما تمسك به القائل بمجازيته في غير القول فمدفوع بان الاولوية انما تصلح مستندا اذا لم يكن هناك ما يوجب الاشتراك وقد بينا ثبوته بدليل التبادر وغيره فلا سبيل الى الاستناد اليها مع ان المجاز يتبع العلاقة ولا علاقة بين القول المخصوص وبين الشأن يجب ان يعتمد عليها في الاستعمال ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك المعنوي مدفوع على تقدير تسليم اصله بانا لا نجد هناك قدرا مشتركا بين القول وبين الشأن الا مفهوم احدهما ولا ريب ان المتبادر منه عند الاطلاق ما صدق عليه مفهوم احدهما دون نفس مفهوم احدهما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم الوصفين والندب لعدم الالزام ودخل فيه الطلب بالقول المخصوص وبغيره وبغير القول كالاشارة والكتابة ومن خصه بالنوع الاول فقد تعسف لشهادة العرف على خلافه مضافا الى تصريح ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني ما

دل عليه

دل عليه لفظ المصدر فيخرج الاستفهام باعتبار معناه الحرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزمه من المعنى الاسمي اعني طلب الفهم كما في نحو علمني وفهمني واشتمل على الثبوت ودخل والترك باعتبار الترك فانه امر به حقيقة وان صدق باعتبار المقيد به انه نهي عنه فخرج نحو لا تترك فانه نهي عن الترك وان صدق عليه باعتبار الفعل المقيد به انه امر به وبالجملة فهنا اختلاف في الامر باعتبار وفي النهي باعتبار ومنهم من عين دخول الاول في النهي والثاني في الامر جمودا على ظاهر الحد نظرا الى ان الفعل ظاهر في الامر الوجودي وهذا منه مخالفة للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعلاء بدل العلو ومنهم من اعتبرهما معا والحق ان اختصاص لفظ الامر وضعا بالطلب الصادر عن العالي يوجب اظهار المستعمل وافادته العلو من نسبته اليه على المأمور كما ان اختصاص الدعاء بالطلب السافل من العالي يوجب عكس ذلك واختصاص الالتماس بطلب احد المتساويين في الرتبة من الاخر يوجب افادة تساويهما في الرتبة وعلى هذا فاختصاص الامر بالعالي اختصاصا وضعيا [illegible] النظر ان اختصاص الامر بالطلب الالزامي يقتضي اختصاصه بالعالي لان الالزام بمعنى جعل الشيء لازما حقيقة انما هو شأن العالي دون غيره فيفيد الاستعلاء على ما تقدم ويدفعه انا لا نريد بالالزام الا طلب الفعل مع عدم الرضا بتركه وهذا لا يستلزم الالزام الحقيقي على ان الالزام الحقيقي لا يختص بالعالي لجواز صدوره عن المساوي والسافل كما لو التزم المولى بانجاح حاجة لعبده ولو بعهد او شبهه ووعده على وجه يلزمه الوفاء به عقلا فان الالزام يتحقق منه شرعا وعقلا مع انه لا يصدق الامر ان اراد القائل بانه يدل عليهما معا ما اردناه فلا مشاحة معه وان لم يساعد لفظ الاستعلاء عليه فان معنى الطلب على وجه التفوق واظهاره الا ما يعم الاظهار على وجه العزة والانفة فمن قول ومن قول من اعتبر الاستعلاء فقط بعد عدم المأخذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في العالي ان يكون عاليا حقيقيا او لو بحسب العرف فقط لعادة او يكفي كونه عاليا في دعويه او دعوى من يسند اليه الامر او احدهما وجوه واما قوله تعالى حكاية عن قول فرعون للملأ فماذا تأمرون فقد رد بان المقول للمشاكلة والرعاية فلا اشكال في كونه حقيقة وان تعدد فانه ضمير المتكلم كان مبنيا على تنزيلهم منزلة العالين استمالة لهم فيبتني كون الاستعمال حقيقة او مجازا على الوجوه المذكورة ثم ما اعتبرنا في الحد من قيد الالزام مما نقله بعضهم فاندرج الندب فيه والذي يدل على ما اخترناه بعد مساعدة التبادر عليه قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل ان بريرة لما اراد النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع الى زوجها قالت تأمرني يا رسول الله فقال لا بل انما انا شافع فنفى الامر واثبت الشفاعة وهي الندب وبما عد عليه بعض الايات الآمرة حيث اشتملت على التهديد بمخالفة الامر وقد يمكن المناقشة فيها بان الامر في هذه الموارد في الايجاب لا يوجب ان يكون موضوعا له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الاطلاق مع ان مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستدل بعض المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعلاء تقتضي الايجاب والالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب لانه ارشاد وليس شيء منه بالاستعلاء الا طلب العلو واظهاره بالطلب لفظ موهم للعالي على ما عرفت وظاهر ان فائدة هذا المعنى لا تقتضي ان يكون هناك حكم على المخاطب او غيره فضلا عن كونه ايجابا وبالجملة فالعالي في اوامره الايجابية غير خارج عن كونه عاليا فاذا ادى بلفظ مبني عن علوه كان ذلك منه استعلاء الا ترى ان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع يفيد التعظيم لتنزيله منزلة الجماعة ولم يسبق الى الفهم انه يقتضي حكما او الزاما وهذا ظاهر واما تعليله بان المندوب ارشاد ففيه انه ان اراد بالارشاد الدلالة الى ما هو طريق السداد فالايجاب ايضا كذلك وان اراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد احتجوا بانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب ولا بد ان يكون المقسم عاما ومنه ان التقسيم قرينة على ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم لا يوجب الحقيقة مع انهم قد قسموه الى غير حقيقة فيه قطعا كالارشاد والتعجيز والتسخير كذا قيل وفيه نظر وبانه يستعمل تارة في الايجاب واخرى في الندب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لزم المجاز ولا الاشتراك وهذا ان الاستعمال في خصوص الايجاب وقد سبق منا ان الاصل المذكور لا ينهض دليلا على هذا التعدد على انا بينا ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه وبان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به وفيه منع الكبرى ان اريد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد

في صيغة الامر

فصل اختلفوا في ان صيغة الامر هل تقتضي الايجاب ام لا على مذاهب ومنهم من عنون البحث بقوله صيغة افعل وما في معناها وكانه نظر الى ان التعبير بلفظ الامر ربما يوهم ارادة لفظه لكن قوله وما في معناها يتناول بظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن البحث قطعا الا ان يراد بما في معناها وضعا وايضا يتناول ما كان بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت فيه معنى فالتعبير عنه بما ذكرنا اسد واولى ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر هنا بمعنى مطلق الصيغة ويظهر من بعضهم ان المراد به الصيغة الصادرة عن العالي ولا يخفى بعده والتحقيق هو الاول لانه لما كان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن الصيغة مطلقا بل من حيث وقوعها في الكتاب والسنة كما في سائر المباحث المتعلقة بالالفاظ لئلا يخرج عن كونها مسائل لهذا الفن فلا محيص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا على ان يكون ذلك داخلا في مدلول لفظ الامر بان يكون معناه خصوص الصيغة الواردة في الكتاب والسنة بالنقل او التجوز بل على ان يكون ذلك مدلولا للفظ الامر من حيث العهد او معتبرا في البحث عن الصيغة كما في لفظ العام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك مما يدل على اعتبار الحيثية المذكورة هنا مضافا الى ما ذكرناه ظواهر الالفاظ المتداولة بينهم في المقام من لفظ الوجوب والايجاب والندب فان المفهوم منهم اطلاق الوجوب على كون الفعل بحيث يستحق عليه المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وعلى قياسه الندب وهذه انما تصلح لان تكون معاني التزامية للصيغة اذا اخذت بالحيثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادهم بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالزام اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالندب طلبه مع الرضا به فيدل عليه الصيغة بالتضمن وحينئذ يكون له دلالة على ما ذكرناه لكنه تكلف من غير حاجة تمس اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بذم العبد على مخالفة امر سيده فلا ينافي ان يكون المفهوم دلالته على الالزام مطلقا كما سبق الى بعض الاوهام فان [illegible] النظر الى ان اثر الالزام لا يظهر الا به مثله ثم اعلم ان بعض الفاضل المعاصر زعم ان النزاع القوم في صيغة الامر يتصور على ثلث صور الاولى ان العالي اذا اورد هذه الصيغة مجردة عن القرائن هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني ما يذم تاركه ويعاقب عليه والثانية ان هذه الصيغة بمجردها هل تفيد الالزام مطلقا فيلزمها اذا صدرت عن العالي افادة الايجاب الاصطلاحي والثالثة ان الصيغة بمجردها هل تفيد الايجاب الاصطلاحي نظرا الى دلالتها على الالزام وعلو المتلفظ بها ما لم ينكشف الخلاف ولا فرق بين الصورتين الاوليين بعد ما نقلنا ولا يجوز كون دلالة الصيغة على الالزام في الصورة الاولى مستندة الى الصدور من العالي فلا يفيد اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية فانه قد صرح فيها بكون معنى الصيغة

وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة الصادرة عن غير العالي حقيقة او مجازا وقد صرح في الثاني بكونها حقيقة وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب
خارج عن مدلول الصيغة في اوليهما داخل فيه في الاخرى ثم اختار الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع اعترافه بعدم مساعدة تحرير كثير منهم لمحل النزاع عليه
هذا ملخص كلامه ومحصل مرامه وانت خبير بان مدلول افعل لا يزيد على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة بمجردها تفيد ان المتلفظ بها عال
ثم الايجاد بل يريد به من له ادنى تدبر بالمحاورات فرمى الاكثرين به كما هو حيثية كلامه عجيب واعجب من ذلك انه استغرب بعد ذلك مقالتهم التي رماهم بها في الصيغة
وبنى عليها متمسكا بحجتهم كان الذي اوقعه في ذلك ما وجده في كلامهم من لفظ الوجوب او الايجاب او تسميتهم اياها امرا فزعم انهم يقولون بان مدلول الصيغة
امر حقيقة وان مطلق الامر يقتضي الوجوب او الايجاب الاصطلاحيين لغة وفساده يعرف مما مر ثم ذكر ان الاحتمالات التي قررها في صيغة الامر تجري في لفظ
الامر ايضا وجعل الحكم فيهما واحدا والتحقيق ان ما اختاره هناك من توجه النزاع الى الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع تبديل علو المتلفظ بعلو المسند اليه كما
عرفت والفرق غير خفي اذا تقرر فالحق عندنا ان صيغة الامر حقيقة في طلب الفعل فقط مطلقا لكن حيث يطلق الطلب يتبادر منه الالزام وعدم الرضا بالترك
تبادرا اطلاقيا ولهذا نحمل الاوامر المطلقة على الايجاب مع انا نجعل استعمالها في الندب حقيقة ايضا والاكثر على انها حقيقة في الوجوب اعني الايجاب فقط
وذهب علم الهدى الى انها مشتركة بينهما لفظا بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط ومرجع كلامه الى دعوى ان الشارع وضع لفظ الامر
للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركا بينه وبين الندب فمتى ورد في كلامه حمل على مصطلحه او انه بنى في استعماله الامر عليه او مطلقا على متابعة وضعه للوجوب فقط
حتى انه لو استعمله في الندب اعتبر العلاقة بينه وبين الوجوب وهنا اقوال اخر شاذة لا ينبغي ان يلتفت اليها لنا على ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة التبادر عليه
فانا لا نفهم من نفس الصيغة الا مجرد الطلب وذلك امارة الحقيقة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم
الرضا بالترك انه حيثما ورد طلب مطلق سواء كان بصيغة فعل او غيرها يتبادر منه ذلك عرفا ولذا نجد ان العقلاء يذمون العبد على ترك ما طلب منه مولاه مطلقا كما لو صرح
بالالزام وليس ذلك الا لاستظهارهم منه الالزام ولولا ذلك لما ساغ لنا حمل الخبرية المستعملة في الطلب كينبغي ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة انما صرفها عن معناها
الاصلي وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار او منافاته لسياق الكلام لا تعينها للوجوب فكان اللازم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على
الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب الى معنى الاخبار لدلالته على الوقوع ودلالة الايجاب على لابدية الوقوع فهي اشبه بالوقوع فينصرف عند
قيام الصارف اليه تكلف لا يساعد على اعتباره الوجدان واما ما يقال من ان الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل فهو ظاهر في الوجوب بحكم العرف
عليه فبعيد عن التحقيق اذ لا تعويل على الظواهر في غير الالفاظ واما التعويل على ظاهر الكتابة والاشارة فبواسطة التعويل على مدلولهما من الالفاظ والاشارة
عند اهل العرف كاللفظ لا يقال دعوى تبادر الالزام من الطلب منافية لما ذكرناه من ان المتبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول قد
اشرنا سابقا الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن اطلاقه اي ترك تقييده وعن سائر القرائن اللاحقة له وهذا هو الذي يكون
علامة الحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة الاطلاق وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو باعتبار الاول وتبادر الالزام منه انما هو باعتبار
الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقها
عليهما في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتحد معناه المستعمل فيه ويتردد بين ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وقد مر في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة
وذلك لان المعنى المشكوك لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظاهر وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك
بالاصل المذكور في موارده وفيه نظر وقد يستبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون
وجوبا او لا يريده فيكون ندبا وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان الغفلة في مباحث الامر على الامر ممتنعة ففرض الاستعمال في القدر
المشترك غير معقول وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان الايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من توابعه ولوازمه فان مرجع الايجاب الى الطلب المتاكد
الذي من لوازمه المنع من الترك على تقدير التفطن ولهذا كثيرا ما يامر الموالي ولا يخطر ببالهم مفهوم الترك فضلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق مماليكهم على
المخالفة الذم والعقاب ولو كان الامر للقدر المشترك لما ترتب عليها ذلك هذا ان اريد بالمنع كراهة الترك ومبغوضيته وان فسر بمعنى طلب ترك الترك كما
هو الظاهر فهو راجع الى طلب الفعل المتاكد لان النفي في النفي راجع الى الاثبات وهذا لا يكون جزءا من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك
مجازا عن تاكد الطلب كان جزءا من الوجوب وفصلا له ولكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترك واما ثانيا فلان عدم انفكاك الطلب عن احد
القيدين في حق غير الغافل لا يوجب استعمال اللفظ فيه مع انه قد ورد في بعض اخبارنا الماثورة تعلق امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها مندوبة كما ورد
فيها نهي واحد متعلق بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا بد حينئذ من الحمل على القدر المشترك لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه هذا واستدل
بعض من وافقنا في المذهب بوجهين اخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب واخرى في الندب فلو كان موضوعا لهما كان مشتركا او لاحدهما فقط كان
مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون موضوعا للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه
بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض بانه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل المحذور
اللازم على تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر لقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوق الوضع لهما اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة مبنية على ما حققناه
من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متضح الاندفاع لانا لا نمنع في ذلك على امكان الاستعمال بل على الوقوع الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة
من اللغة واما تقييده بجواز الترك وعدم جوازه فما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين للرجحان وهو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت
اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل واعلم ان هيئة الامر موضوعة عندنا بازاء الطلب الصادر من الامر من حيث

كونه

كونه لازما او مرادا لملاحظة حال الامور به باعتبار وحال المامور باعتبار فتكون على حد الحروف موضوعة بالوضع العام للمعنى الخاص [illegible]
نسبتان تعليقيتان ولها نسبة ثالثة الى الامر وهي نسبة صدورية فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب المطلق معناه انه موضوع
لخصوصيات القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب او الندب او غيرهما على هذا التحقيق يريد انه موضوع لخصوصياتها الملحوظة بذلك العنوان
وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونها من افراد الطلب ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب مرتبته من المنع من النقيض
وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب واما على الاول فان جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الحتم
وجعلناه من سنخ الطلب بناء على ما تقرر عند جماعة من اهل المعقول من ان العرض القوي يمتاز عن الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة
في كل فرد من افراد الوجوب ان ضم اليه اعتبار المنع من النقيض والا كان مجازا ولك ان تنزل قول من قال بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما
او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة في هذه المفاهيم الكلية وافرادها المستقلة لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا ان خصوصيات
الطلب وافراده مفهوم المقيد بالنسب الثلث لا كل فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه كل بامر
واحد لاشتراك الجميع في كونه طلبا مقيدا بنسب ثلاث غاية الامر ان المعنى المذكور في القسم الاول ينتزع من موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى
حتى يلزم استعمال لفظ في اكثر من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب ايجابية او ندبية او ايجابية وندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب
الثلث بين الجميع اذ لم يعتبر انتسابه الى فعل واحد فيصح اطلاقه على الواحد المتعدد ومن هنا كان نحو صلوا اذا جعل خطابا الى من يجب عليه ومن يستحب في حقه
وصل الفرائض والنوافل ونحو ذلك على الحقيقة حجة المشهور **الاول** القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا فتجرد عن القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء
عليه وذلك امارة الوجوب واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل **الثاني** ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب
والسنة على الوجوب من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك اجماع منهم على المدعى **الثالث** قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه
انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح للمنع منه عقلا وشرعا لا مطلق المانع لامتناع الترك بدونه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته
لعلمه بالمانع على تقدير تحققه ويدل مع ذلك على توبيخه على مخالفة امره المشار اليه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والذم والتوبيخ دليل الوجوب
لا يقال امتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يعين حمله على الانكار التوبيخي الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لامكان حمله على ارادة التقرير و
الاعتراف بالمانع او على الانكار اللومي الذي يكون على ترك المندوب ايضا ولا ينافيه اللعن والطرد المترتبين عليه كما يدل عليه الاية الاخرى لجواز ان يكون ذلك
بسبب انكاره حكمة التكليف واستكباره حيث قال انا خير منه واما ما يحكى في دفعه من ان استكباره لم يكن عليه تعالى بل على ادم فرجع بالنسبة اليه تعالى الى مجرد
المخالفة فليس بشيء لابتنائه على ان الاستكبار والطغيان لا يتماحيان على مثل ادم وترك طاعته في استحقاره لا يوجب الطرد واللعنة لا سيما بالنسبة الى الذين
يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كله في محل المنع ومما يدل على حرمة استكباره قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقوله تعالى فما يكون
لك ان تتكبر فيها لانا نقول الظاهر من سياق الاية ان يكون الاستفهام للانكار لا للتقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق
هو الذم على ما يساعد عليه متفاهم العرف والسر فيه انه الفرد المتكامل من الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان
يكون الطلب منه تعالى واقعا بهذه اللفظة وهو ممنوع لجواز ان يكون بالالهام او وحي ولو سلم فلعله كان محفوفا بقرائن تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما
يترتب عليه ان يكون الامر حقيقة في عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا قلت ظاهر الاية يقتضي صدور هذا القول وما ادعيه الخروج عنه
يحتاج الى مستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لاقتضت الحكاية نقلها اللهم الا ان يقال يستغنى
عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الواضع هو الله تعالى
والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في الموافقة للمحكي وفيه نظر يظهر [illegible] ويمكن الاحتجاج بهذه الاية ايضا باعتبار اطلاق الامر
فيها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققنا من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويتجه عليه بعض المناقشات **الرابع** قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف امره وحث على الحذر عن الفتنة او العذاب وهذا امارة الوجوب قطعا اذ لا
معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضي له ان كان موجودا حسن الحذر ووجب والا لم يحسن فلا يلزم الدور واما ما يقال من انه لا عموم في الامر ولا نزاع في
عدم جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعل المراد منه العموم المجموعي دون الافرادي فلا يلزم المقصود انه لا يجوز المخالفة في جميع المندوبات فمدفوع بان الظاهر
من ترتب التحذير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص المحفوف منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كذا قالوا
ويشكل الاخير بقيام الاشكال على تقديره انه لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر المضاف لا يفيد
العموم بنفسه لشيء من الاعتبارين فالمعتمد هو الوجه الاول ويمكن ان يقال ايضا بان الاية بحسب متفاهم العرف في قوة قولنا فليحذروا عن مخالفة امره بان يتعلق
الظرف المذكور بجملة فليحذر ويكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره او يريدون مخالفته او يشرفوا على مخالفة امره او يبعدوا عن مخالفة امره ويكون جملة ان
تصيبهم منصوبا على التعليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جنس امره على حد غيره من المفردات المضافة فيعم الحكم مخالفة كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق
بالحذر عن جميع افراده نعم لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس الصيغة بل الطلب الالزامي كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل
فلا اقل من احتمال ذلك فهو كاف في نقض الاستدلال اللهم الا ان يتمسك في دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي يسمى في العرف واللغة
امرا واثبات هذا القدر لا يتوقف على اثبات كون الامر او صيغته للوجوب وايضا المخالفة انما تتعدى بنفسها وتعديتها بعن يقتضي تضمينها معنى الاعراض

المخالفة على وجه الاعراض والنفرة وعدم المبالاة لا يقتضي المنع من المخالفة بدون ذلك وهو ما يتوقف منه من ان النداء الاعراض واعتباره انما هو لمجرد المحافظة على
القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك اعتباره في المعنى المراد بحذو الاعراض عنه ثم لا يبعد ان يتوقف تحقق المخالفة بعين انما يقتضي تضمنها الاعراض بالمعنى الاعم اعني
صرف النفس عن الامتثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة تتضمن الاعراض بهذا المعنى ثم لا نسلم ان الفتنة والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب لجواز ان يكون ترك
المندوب مكروها وما يترتب عليه فتنة او عذاب سوى ما يكون الامر بالحذر امرا ندبيا فان قيل لفظ العذاب في مثل المقام هو العذاب في الآخرة ولو سلم نوصفه
بالاليم يخصصه لذلك فيثبت ان الامر للوجوب قلنا سلمنا لكن مخالف الامر لم يوعد باصابة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي لا يجوز
ان يترتب على فعل المكروه لا سيما اذا اريد بها الابتلاء ببعض التكاليف الشاقة مع ان من عذاب الآخرة والامها ما يترتب على بعض المكروهات بل المباحات ايضا
كطول الحساب المترتب على جمع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر تخصيصه للوجوب ايضا لا نسلم ان المقتضي للعذاب اذ لم يكن متحققا لم يحسن الامر بالحذر للقطع
بحسن الامر به عند احتمال المقتضي ايضا ومنه كما ترى انما يرد على ثبات الدليل لا عليه لان ظاهر الآية تعليل الامر بالحذر باصابة الفتنة والعذاب لا باحتمال اصابتهما
اذ التقدير كراهة ان يصيبهم وايضا لا يقتضي الآية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب لا لغة ولا شرعا غاية الامر ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع
وابن احدهما من الآخر **الخامس** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم الامر بالركوع وهو اية الوجوب لا يقال لا نسلم ان الآية ذم لجواز ان
يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتقاد بقولهم بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
ولو سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقديره لا انا نقول المفهوم من سياق الآية انها ذم وانه على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا
يصغى الى الاحتمالات المذكورة **السادس** ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد بالعذاب اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى حكاية
عن موسى افعصيت امري والمراد بالامر قوله اخلفني في قومي واصلح كما يدل عليه الآية السابقة واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها فان من اداة العموم فيتناول كل عاص ويرد على الصغرى ان الآية الاولى انما تقتضي كون مخالف الامر عاصيا لا مخالف الصيغة وقد حققنا
المغايرة بينهما لغة وعرفا الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج والآية الثانية انما
تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقتضي التجرد لكونها مستعملة في الايجاب مجردة والاستعمال لا يقتضي
التجرد لكونها مستعملة في الايجاب ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب تخصيص
العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد به وسعة لا يثبت المطلوب والجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة
للايجاب من حيث الخصوص ثم يقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كما ترى احتج من قال بانه حقيقة في الندب بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
حيث رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان اهل اللغة قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا
عليه لئلا يبطل حصر الفرق واجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب فيه نظر لان رده الى الاستطاعة لا دلالة له على كون الامر
للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاتوا للوجوب وهو يفضي الى الدور بل الصواب ان يقال لا يفيد الندب ايضا ولو سلم ان الاستطاعة حقيقة في المشية فلعل كلمة ما في قوله فاتوا
اما ان تكون وقتية او موصولة او موصوفة وعلى التقدير الاخيرين اما ان يراد بها الفرد او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او المشية
فالاحتمالات عشرة وان كان بعضها لا يوافق ما سنذكره في مبحث التكرار الا بالالتزام لبعض والامتثال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو
معارض بغيره سلمنا لكن غايته ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه انما تقتضي كون الامر للندب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت ولم
غيره مع ان سند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة
لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم المسؤول القبول واعترض عليه تارة بان الايجاب والوجوب متلازمان
فدلالة السؤال على الايجاب يستلزم دلالته على الوجوب وعدم دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب ففي اثبات احدهما ونفي الآخر تدافع
وثانيا بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا وجه له والجواب عن الاول فبان مراد المجيب بالايجاب طلب الفعل مع المنع من
الترك بقرينة تفسيره بعد ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع ولا ملازمة بين الايجاب والوجوب
بهذين التفسيرين وانما الملازمة بين الايجاب بمعنى طلب الفعل مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكذا الحال بين الايجاب
بمعنى جعل الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واما عن الثاني فبان المقصود بيان ان
الامر للوجوب شرعا بحسب وضعه لغة فان الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل وترتب الذم والعقاب
على مخالفة منع الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب بالشرع لا وجه له ولعله مبني على مقالة الاشاعرة واجاب عنه في المعالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة
بل صرح بعضهم بخلافه ولا يخفى ما فيه اذ الرزام بعدم وضع الامر بالنسبة الى العالي غيره مما يابى عنه الذوق السليم هذا والظاهر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال لفظهما
لا صيغة افعل ونظائرها صادرة من العالي وغيره اذ ليس شأن اللغويين الا بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث احتج السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب
والندب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وعلى كونها حقيقة في الوجوب فقط في عرف الشرع بحمل الصحابة والتابعين اوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير فيهم
ثم ادعى اجماع الامامية على ذلك وجعل زاعم في المقام في تعيين المعنى اللغوي فقط والجواب اما عن الاول فبما حققناه سابقا من ان المجاز اولى من الاشتراك على ما قد بينا
في المقام ما يوجب الخروج عن الاصل المذكور على تقدير صحته واما عن الثاني فبان حملهم اياها على الوجوب لا يقتضي ان يكون موضوعا للوجوب بخصوصه على ما عرفت
تذنيب استشكل بعض متأخري اصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرد ورود الامر به في اخبار الائمة نظرا الى شيوع استعماله في عرفهم في الندب حتى

صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان المجاز لا يكافئ الحقيقة بمجرد الاشتهار لا سيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان
الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن اثر الشهرة بل وان بلغ الشهرة حد الحقيقة او رجح عليها في الجملة وشهرة استعمال الامر في الندب في الاخبار المأثورة على تقدير
ثبوتها تماما لا حجة فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الاوامر الايجابية اليها بل الاهتمام بشأن الواجبات يقتضي تكرر
الامر في شأنها اضعاف ما ورد في المندوبات سلمنا لكن استعمال الامر في الندب بدون قرينة مصحوبة غير ثابت ولو ثبت فنادر وجهالة عدم النقل في بعض الموارد
لا يقضي بالعدم لجواز الاستغناء عنها بضرورة او اجماع او نحوهما ومما يدل على ان الشهرة المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب القدح في دلالة الامر على الوجوب
انا لم نقف في اصحاب الحديث والفقهاء على من يستشكل في دلالة الامر على الوجوب مع كونهم من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في الندب وقد يتمسك
بالاجماع الذي حكيناه عن السيد على انا نقول ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لان تكون قرينة صارفة للامر عن الايجاب الى الندب تعين
عليه ان يلتزم بحمله على الندب لا وجه لحكمه بمساواة احتماله لاحتمال الايجاب والا تعين عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل عن معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة معتبرة على
معناه المجازي ومجرد احتمال المعارض كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من حصول الاشتهار المؤدي الى ذلك كما
تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة في ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد بلغ في الاشتهار الى حيث قيل فيه ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لا
يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالته على العموم عند عدم المخصص فاتضح ان مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا يوجب التوقف في الحقيقة
ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع اهل الاستعمال وما قررنا يظهر ضعف الاشكال على الوجه الذي قررنا في الامر ايضا **تذنيبان** الاول مفاد الامر هو نفس الطلب
او الالزام بوقوعه لا امر والطلب عندنا التحقيق نفس ارادة الفعل من الغير والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى انه يغاير الارادة وقد
يغاير قبالها وبما ساعدهم بعض المتأخرين على الاول لنا في المقام الثاني لنا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين قولنا اطلب منك
كذا او افعل كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه انما قلنا في محصل المعنى لان اريد واطلب يدلان على مفهوم الارادة الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة الامر انما
تدل على ذلك باعتبار كونها الة لملاحظة حال المادة كما هو الشأن في دلالة الافعال على ما عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق في
محصل المعنى احتجت الاشاعرة بان الامر قد يريد اظهار عذره في عدم طاعة المامور فيامره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه بصحة قولنا اريد منك الفعل ولا
امرك به وبانه تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه والا لما تخلف عنه والجواب عن الاول ان الامر هناك ليس امرا حقيقيا بل امر صوري والاختبار المقصود يتحقق بايجاب صورة
ان المامور لا علم له بحقيقة الامر وبهذا يظهر ان الامر يحافظ على عدم اطلاع المامور على حقيقة الحال لئلا ينتقض غرضه كما يصح ان يقول له افعل كذا يصح ان يقول اريد
او اطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هنا امر حقيقي واطلاع المامور على غرض الامر لا اثر له ووجهه ان مدلول الامر ارادة ايقاعية اي ارادة ينشئها
ويجعلها ومرجعها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي تغاير ارادة وقوعه منه والفرق ان الطرف متعلق في الاول بالارادة وفي الثاني بالوقوع لجواز انفكاك
احدهما عن الاخرى واختلاف مصلحتهما امر معلوم بالوجدان فانا كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده منه كذا الحال في العكس فليتامل فان فيه نوع غموض
وخفاء وعن الثاني ان اثبات الارادة دليل على ان المراد بنفي الامر نفي الالزام كما هو الظاهر منه ومبني على ما حققنا انفا وعن الثالث ان الممتنع باختيار المكلف بما يصح
ارادته منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار وانما المستحيل ارادة ما امتنع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر وهو انه
تعالى لم يرد ايمان الكافر والا لامتنع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ومع ذلك فقد امره بالايمان فيكون الامر
غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكوينية وارادة تكليفية وما يمتنع تخلفه عن مقتضاها انما هو ارادته بالمعنى الاول وهو المراد بالمشية في الآية دون
الثاني وتحقيق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة الى ايجاد الشيء وايجاد سببه الموجب له ولو بواسطة اختيار العبد وارادته تعالى بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة
اختيار العبد والارادة التكليفية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبيته كما اشار اليه تعالى بقوله وان تشكروا يرضه لكم وارادته تعالى بهذا المعنى يجوز تخلفها عن المراد وسيأتي
ما يتضح به ذلك في مبحث القبح والحسن ثم ان التحرير في هذا المقام في اثبات الملازمة وانهم في نفي الاتحاد على الاحتجاج بالحجة الاولى وهي كما ترى لو تمت لدلت على نفي الملازمة
ايضا ثم ان الاشاعرة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة ولم يبينوا المعنى فاورد عليهم بلزوم وضع لفظ بازاء المضمر وربما فسره بعض من وافقهم بانه نوع من الميل
وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق بين الوجوب والايجاب واللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامر امر واحد ان قيس الى باعتبار صدوره عنه كان ايجابا او الزاما
وان قيس الى الفعل باعتبار قيامه به كان وجوبا ولزوما فهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا وليس في قولك اوجبته فوجب دلالة على المغايرة الذاتية لجواز ترتب الشيء
باعتبار على نفسه وباعتبار اخر كالكسر والانكسار ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ولا ينافي ذلك كون الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات
متباينة لان الاثر بالذات الفعل مع الانفعال كيف والاول قائم بالفاعل اعني الموجب والثاني قائم بالفعل اعني الواجب وتغاير الموصوفين قاض بتغاير الوصفين وانما يتحد
المورد فيهما النوع منه الاعتبار ان معتبرا الى غيره وكذلك الحال في الايجاد والوجود والتاثير والاثر وهذا قد يتعدد الاعتبار الاول فيبقى الثاني كما في كثير من التاثيرات
الاعدادية الثاني صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف سائر المركبات عن معانيها ومصححة لتحققه في الخارج باعتبار دلالتها عليه نظرا الى انشاء
التكليف بين الاعلام والابهام وهما متغايران بحسب البيان واما بحسب الحقيقة فالدلالة تتوقف على المدلول وهو لا يتوقف على الدلالة عليه بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح
وقوعه في الخارج بدونها فيندفع الدور والتحقيق في دفعه ان يقال مدلول الامر ارادة او الزام متعلق بتعلقه بالمكلف على علمه به ضرورة ان العلم من شرائط التكليف فيحصل
العلم ولو بعد مضي زمن حال الخطاب بتعلق الالزام به على حد سائر الشرائط التي تعتبر فيه لدلالته يتوقف على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود الدلالة وانما يتوقف
تعلقه في حق المكلف على العلم بها هذا وما قررنا يظهر ان الصيغة كما تكشف عن مدلول الامر وتحققه كذلك يجوز ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل وان انكر الامر انها
لا يصح مجازا كما يتوهم بعض الاوهام حيث زعم انه موضوع لانشاء الطلب فيفعله بحيث يأتي الى التأكيد لا يكون المقصود به ذلك الا كان تحصيلا للحاصل فيكون مجازا لو وقع

مستعملًا في غير ما وضع له وجه فعدل الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشاه المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او الالزام به كما يرشد اليه التبادر والمنشأ لتوهم
الطلب بعض توابعه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به وليس الوضع بازائه الثالث الامر بالفعل مط هل يقتضي مطلوبيته مط او بقصد الامتثال
وجهان بل قولان اقواهما الاول ويدل عليه بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد المامور بشراء اللحم مثلا اذا اتى به لا لامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة
الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا لامره بل كان ما اتى به نفس الواجب وعين المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترتب على فعله مدح ولا ثواب نظرا الى عدم
قصد الامتثال به ولا ملازمة بين فعل الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في النهي فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك وان
لم يتحقق معه قصد الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده وهكذا في الامر الايجابي اما الامر الندبي فان دل دليل على ترتب الثواب على مورده
مط كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والبر او على كراهة تركه من جهة لحوقه لمفسدة بفيته او بنوته موجبة لمنقصته بفيته او لحوقها لم يلزم ان يعتبر في تحققها
وقوعه بنية القربة ولا دلالة للامر ايضا عليه لا لزوم فيه للاستحقاق بجانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه استحقاق
العقوبة الموجب لرجحانه المستلزم لرجحان الفعل مط فصح تحقق المقابلة بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان
في فعله بدون القربة اصلا فتعين ان يكون مستحبا مقصودا على تقدير قصد القربة به او جاز بالاعتبار ترتب الثواب عليه ومما حققنا يتبين ان ترك المندوب
يستلزم الكراهة وان استلزم المرجوحية لقضاء المقابلة هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني بان الامر اما ان يقصد الزام المامور بالفعل لما اولا لا اذ لا مخرج عنهما
والثاني بط ضرورة ان قول القائل افعل لا لمتبع عرفا وعقلا بل ربما يعد من قبيل الالزام بالمحال فتعين ارادة الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التاويل
فيما لا يعتبر فيه برائة الذمة منه الى قصد الامتثال بجعل الالزام فيه على تقدير عدمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن القيد
اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجردا عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل ووقع التكليف به مقيدا على تقدير تسليمه لا يوجب
قبحه مط فان قبح التكليف في الفرض المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا لا من حيث كون الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما
يستقبل تخصيص التكليف به ان تم ومما يناظر المقام في عدم جواز التكليف به مقيدا وجواز قطع الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة محرمة ومقدمة محرمة فان
التكليف به مط جائز ومقيدا بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة فيه منافع ان دعوى عدم جواز امر الامر بالاتيان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادة
الواجبة والحث عليها وجهات المامور به يمكن من احداث الداعي الالهي في نفسه فيصح ان يامر بتحصيلها واحتج العلامة على القول الثاني بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين والكلام في بابه اما من حيث ان العبادة لا تتحقق الا بقصد الامتثال او من حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقائد والاعمال الشرعية والاخلاص
لا يتم الا بقصد الامتثال وبقوله انما الاعمال بالنيات حيث يدل على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب في معناه وانه لا عمل الا بنية وقد يستدل ايضا
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث ان الاطاعة لا تصدق الا مع قصد الامتثال وبقوله انما لكل امرئ ما نوى وهذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد
الامتثال شرعا فيما تعلق امر الشارع بالاصالة او بالعرض فيقيد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلان الاية انما تقتضي
ان يكون السبب الداعي الى الامر حصول التعبد ووقوعه للداعي من حصوله بلا واسطة كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها للفرق بين قولنا ما امروا الا
بالعبادة وبين ما امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التعبد في كل ما امر به الا على تقدير
بان لا مدخل لمجرد وقوعه عبادة ولو مدخلية خفية وعلى هذا تقدير حصوله نادر جدا مع ان الظاهر من سياقها انها قصر افراد وردت ردا على الكفار حيث زعموا انهم
مامورون بعبادة غيره تعالى ايضا والتقدير وما امروا للعبادة الا لعبادته تعالى ثم اكد ذلك بذكر الاخلاص في الدين وهو ما يدان الله تعالى به ويتعبد فلا يكون فيها شهادة على
المدعى للمنع من كون المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد ودعوى الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة واطلاقه عليها في بعض الموارد
على تقدير ثبوته لا يصلح قرينة على ارادتها منه حيث لم يثبت خلافه مع ان الظاهر من الحصر ان يكون حقيقيا فالحمل عليه اولى من غيره بدليل التوجه عليه بلزوم التخصيص على
تقديره اذ كثير من الواجبات مما لا يعتبر فيها قصد القربة اتفاقا وحينئذ فالتخصيص على غيره من انواع الخروج عن الظاهر على اطلاقه لا سيما بعد مساعدة السياق على ما
ذكرنا من الحمل على القصر الاضافي مع التنزل فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان المتبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادات
ولو سلم فلا ... سندها غير معلومة ولا جابر لها في غير ما ذكر فيتعين الاقتصار عليه على انا نقول انما يدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الا بنية فيدل على عدم
الاعتداد بعمل الغافل والساهي والمكره وما في الخلاف حتى في العفو والابتغاءات وشبهها ودلالة فيها على انه لا يكون عملا الا بنية التقرب اذ لا شاهد فيها على
هذا التقييد فلا يكون لها دلالة على المتنازع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالمامور به الا بما فيه امره وهو عمل فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس الفعل واما
موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست بعمل واما عن الثالث فبان الامر بالاطاعة مطلق ولا يتناول كل امر والقطع بعدم ارادة ايجاد
الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع واما عن الرابع فلما مر في الوجه الثاني فان الروايتين متعاريتان في
المعنى **فصل** اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر فالاكثر على انه للاباحة وقيل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بزوال علة عروض النهي
كان كما قبل النهي فالمعتمد ... بعد نقله وهو غير بعيد ومنهم من فصل بين ما اذا كان الامر معلقا بزوال علة عروض النهي وبين غيره فاختار الاول في الاول والثاني
في الثاني ثم الظاهر من الحظر في كلامهم هو النهي النفسي حمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري بعيد لا سيما الاول نعم لا يبعد الحاقهما به لا سيما الثاني وفي حكم سبق
الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن المخاطب به وصرح به ولا ينبغي كل ذلك من اعتبار كون الامر لبيان رفع النهي او لتاكيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه ولو ظهر
بالقرينة ينبغي حمل كلامهم عليه ثم رجع النزاع الى ان سبق الحظر او توهمه هل يصلح قرينة لارادة الاباحة او لا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر فقد سهى
سهوا بينا والتحقيق عندنا ان حكم الشيء قبل الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الوارد بعده ظاهرا فيه فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة

كما ذهب اليه الاكثرون وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص لدعوى تعين الامر بالعبادة ويلزم القائلين بالاباحة مط ذلك لان اباحة العبادة غير معقولة على ما ذكرنا
في المقامين مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من موارده في العرف وسيأتي التنبيه على بعض مثله مع ان ذلك هو الغالب في الاوامر
الشرعية الواردة عقيب الحظر كما يشهد به التصفح والاعتبار فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحائض بالصلوة والصوم بعد ما نهيت عنهما ومن القسم الثاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها الى غير ذلك فتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير
ثبوتها الحاقا لها بالاعم الاغلب مع مساعدة الاصل في صورة ارادة الاباحة بل الندب ايضا عليه حجة القول بالاباحة مط تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق
الحظر عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فيلحق بها مواضع الشك واورد عليه النقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبامر الحائض
بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنهما فاجيب بانه شاذ فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفه ظ مما قدمنا واحتج بعضهم بان ضد النهي الاباحة الحرمة
توجب تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشاركة في الضدية احتج القائلون بالوجوب مط اولا بجواز تصريح الامر بالوجوب
فلو كان وقوعه عقيب الحظر منافيا لذلك لما جاز والجواب ان المفهوم من الامر غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرة وذلك لا ينافي
جواز التصريح بالخلاف وثانيا بان قول المولى لعبده اخرج من المحبس الى المكتب ظاهر في الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج ان كان
لعدم الامر بالذهاب الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء في انا انما نريد كون سبق الحظر في نفسه قرينة صالحة لصرف الامر عن الوجوب وذلك
لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه فان القرائن الظنية قد تتعارض وفهم الوجوب هنا على تقدير تسليمه مستند الى ما سبق العلم به او ما هو ظ الحال
من كون الخروج اليه مطلوبا عند علم ما يمنع منه نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشأنه او نحو ذلك ونظيره اوامر الجائر ومن يقرب اليه في الضالين
يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة وبالمجيء اخرى بعد ما نهاه عنهما او يامره بالارسال تارة وبالامساك اخرى بعد ما نهى عنهما فان المتبع في فهم الايجاب من
تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون المقام مقتضيا للطلب للتشاغل بالفعل ونواهيها يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واجاب
بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا او تقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر
بالمقيد منه بالذهاب الى المكتب فدلالته فيه على الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظ لان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون
الامر به عقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كما لا يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور
متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع فيه الجزئين فيرجح جانب الحقيقة فضعفه ظ لان متفاهم اهل
العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لعبده لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى خمسة اخرى فانه لا يفهم منه
الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قال سائل هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا
الا اباحة البيع على الوجه المذكور وعلى قياسه الحال في نظائره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشيء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد في
سياق الامر المذكور ايضا ثم نعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا يختص بل
يجري على سائر الاقوال في الامر ما عدا القول بالاباحة ايضا ووجهه ظ **فصل** الحق ان صيغة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار عرفا وفاقا لجماعة من المحققين وقال
قوم بانها تفيد التكرار ان امكن وزاد بعضهم ان يقول افعل ابدا وقال اخرون بانها تفيد المرة وقيل بالاشتراك بين المرة والتكرار والظاهر ان نزاعهم في الدلالة الوضعية
كما يشير اليه حجتهم ونص القول بالاشتراك وفي الاوامر التي لا يكون في معنى النهي كان لا ... وانما الكلام في النهي وانما حررنا النزاع في الهيئة
لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهو ظاهر بل صريح فيها اذ لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية
من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه وحصر نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر ويؤيد ذلك ويدل عليه
عدم احتجاج القائل بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان الموارد مما لا نزاع في دلالته على الدوام والاستمرار ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد
او المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات وجهان استظهر الاول منهما بعض المعاصرين ولم نقف له على ماخذ والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر
اللفظين عليه فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين او مكررا بل مرة ولحدث على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع الامكان على تقدير ان يكون الامر
للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا امكن مع ان في كلامهم تلويحا اليه كقول القائل بالتكرار هو التكرار مدة العمر ان امكن وقول
البعض حكاية عنهم لو قال هو ما مر له ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا المبحث تتمة للبحث الاتي من ان الامر
هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد فيقع عنه ذلك على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما
بالبحث كما فعلوه واما على ما اخترناه فلا علاقة بين المسئلتين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار بمعنى انه يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة
او مرارا بالمعنى الذي سبق وان لا يقول بذلك كذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد وبهذا يندفع ما اورده المحشي الشيرازي
على الحاجبي حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار مع قوله بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بوحدة ما ثم ما
اجاب عنه بقوله الا ان يقال مراده من المرة ان لا يكون متكررا مردود بان ذلك مما لا اشعار به في كلامهم كما ستقف عليه بل اولى على تفسير المرة بالفرد لا منافاة بين قولي
الحاجبي ايضا لان المراد بالمرة ح انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التقدير الاخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد
واحد حتى يلتجئ في المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها او بالتكرار وان لا يقول بشيء منهما بان يجعل الطلب للفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظ مذهبه

اذا

عرفت هذا فلنا على القول المختار وجوه الاول التبادر فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظاهر ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك
عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل ولا ينافي ذلك عدم انفكاك المطلوب عن احدهما واقعا على التخيير والبدلية بناء على ما نحققه من ان المطلوب بالامر اما
الوجود الخارجي او الماهية الخارجية لان مجرد عدم انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه الثاني ان الامر قد يقيد بالمرة كان يقال افعله مرة وقد يقيد
بالتكرار كان يقال افعله مرارا او المقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على خصوص احدهما وهذا القدر من البيان ضعيف لجواز ان يكون القيد على احد التقديرين
تاكيدا وتوضيحا وعلى الاخر بيانا للارادة خلاف الظاهر ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبته الى كل من القيدين بشهادة العرف تم واستقام وقد يتمسك في نفي الاول
باولوية التاسيس على التاكيد والثاني باصالة عدم مخالفة الظاهر وهو ضعيف لعدم جواز التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت الثالث استعمال صيغة
الامر في القدر المشترك ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت وانما الثابت اطلاقها على المقيد بهما مما يكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل تعدد المعنى
اذ المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فقضية الاصل ان يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في تعدد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها تستعمل تارة في المرة وتارة في
التكرار فلو كانت حقيقة في احدهما بخصوصه لزم المجاز او فيهما معا كذلك لزم الاشتراك وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للقدر المشترك ليكون الاستعمال فيهما
على الحقيقة وهذا الاستدلال عندك غير مستقيم كما مر غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة ايضا وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو كان الامر للتكرار
لكان كل عبادة ناسخة لما تقدمها والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب رفع التكرار الذي افاده الامر الاول بحسب ما يختص به من
زمن الامتثال به فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول به اذا امكن المكلف منه عقلا او شرعا كما حكاه بعضهم ولظهور اعتبار
الامكان على ما مر في تحرير العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع تمكن المكلف في الزمن المشغول ولا يرفع الحكم فيه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن حجة من قال بالتكرار وجوه
الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا واجيب تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار ثابتا فيهما بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالحج فانه مامور به
ولا تكرار ويمكن ان يعارض ايضا بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث امر بها فيه ولا تكرار لا يقال يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول من ان عدم
التكرار هناك لعله مستفاد من دليل اخر لانا نقول لا يستقيم الاستدلال لمجرد منع ما يوجب القدح فيه بخلاف منع بعض مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا
الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر نظيره في الدلالة على الطلب فيكون مثله واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا بمنع الفارق وذلك
من وجهين الاول ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المرة ويمكن دفعه
بان دلالة النهي على انتفاء الحقيقة في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كذلك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند انتفائها في
بعض الاوقات فالفرق تحكم وهنا كلام ياتي ذكره في مبحث النهي الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف النهي فان الترك يجامع غيره من الافعال واورد
عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به بحيث يمنع مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانتفاء التمكن الشرعي او العقلي في ذلك كما اعتبره فيه وهذا الايراد مما لا مساس له بكلام
المجيب فليس فيه ما يقتضي تخصيص دعوى منافاة التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا وانما اراد ان تكرار فعل المامور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك
المنهي عنه فانه يجتمع مع غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي ولعل في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي ان يحمل الكلام على ارادة الغالب لان تكرار فعل
المامور به قد لا ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكوت وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي لبعض الافعال كما في النهي عن مقدمات الفعل النفسية ويمكن
الجواب ايضا بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يراد بالتكرار استمرار الاشتغال بفعل المامور به او يقال اذا دل النهي على
الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايضا فاذا تعذر ذلك لتعذره ناسب ان يدل على التكرار لان التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن انت اسحنا
في قياس وتقدم انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المامور به والجواب ان النهي عن
الضد انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهي على دوام ترك الضد اذ الفرع لا يزيد على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد
في كلام المستدل على ارادة الترك اذ لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقفه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه من جملة
المقارنات كما سياتي في دفع شبهة الكعبي حجة من قال بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا وذلك يدل على كونها حقيقة في المرة والجواب
ان ذلك لا يقتضي كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نتحاشى عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه
تجوز اصلا ودعوى مغايرة وضع مطلقا الوضع مقيدا مع مخالفتها للاصل مخالف لما يشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب انه انما يعد ممتثلا
لايجاد الطبيعة لا لكون المأتي به مرة لان الامر ليس للمرة كما انه ليس للتكرار بل للقدر المشترك ويحصل في ضمنهما وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا لانا من ان المطلوب
بالامر اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال الفاضل بعد ذكر الجواب المذكور ولولا ذلك لما
امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه في حيز المنع فان المرة يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل بالتكرار باعتبار ما يتضمنه من المرة كما انه يمتثل به على القول
الاخر باعتبار ما يتضمنه من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون في الاتيان بها مرتين واكثر مخالفة للامر وهذا الاعتراض
يجري مع اصل التعليل فاسدا اما فساد الاعتراض فلان مقصود الفاضل حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة فما زاد وهذا على القول بالمرة غير متجه وما زعمه المحشي
الشيرازي في دفع ذلك من ان القائل بالمرة يريد بها الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فيصدق على الماتي به ثانيا فما زاد انه طبيعة مقيدة بالوحدة المطلقة كما يصدق
عليه انه طبيعة فالفرق بينهما في حصول الامتثال تحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المرة ما ذكره بل الطبيعة المقيدة بمرة شخصية اي المرة السابقة على احاد المرات على البدل
وما تاوله به تعسف ظاهر واما فساد الجواب فلان القائل بالمرة لم يرد على عدم اعتبار ما شيئا وينبغي ذلك الا على اعتبار النهي عما زاد عنها بل ولا عدم مطلوبيته
الزايد اللهم الا اذا كان ممن يقول بالحجة فهو المقيد مطلقا فيلزمه ذلك لا لتزام بالثاني واما فساد التعليل فسياتي بيانه احتج القائل بالاشتراك بوجهين الاول تحقق الاستعمال

في كل

في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة فيهما والجواب ما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن
ارادة المرة والتكرار وذلك يدل على الاشتراك والجواب المنع من دلالة ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا احتج المتوقفون بانه لو ثبت فاما بالعقل ولا
مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالاحاد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو ممنوع لوقوع الخلاف وقد مر هذا الاستدلال بجوابه تتمة الحق ان تعليق الامر على
الشرط والصفة بمجرده لا يفيد التكرار بحسب تكررهما نعم كثيرا ما يستفاد ذلك من امور خارجة كعموم الشرط او تبادر العلية التامة من التعليق بحسب مقتضى المقام وموسعا
بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف باقيا او يتجدد بحصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن المبحث وخالف في ذلك بعض من وافقنا في الامر
المتقدم على نفي التكرار لنا ان المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج عنه احتجوا بانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وقام الاستقراء على ان معنى ثبوت التكرار فيها نفس التعليق فيجب
اجراء غيرها عليها بالاستقراء ودل على ان الدال على التكرار هناك مجرد التعليق فيجب ان يكون كذلك في غيرها والجواب ان الدال نفس تلك الايات او التعليق في الجملة فبعد تسليمه لا يثبت
به المفصول لان التعليق في تلك الموارد يفيد العلية التامة عرفا وقد يستدل على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم
حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة والجواب انهم ان ارادوا انه يشعر بالعلية في الجملة لا انه يشعر بالعلية التامة فلا يحصل الانفكاك وان سلمنا لكن لا طريق الى
هذا الاشعار كما ستقف عليه ثم اعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها مما افاد التعليق
فيه التكرار لكثرتها وغلبتها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق حيث ثبت فيه واجاب بان الغلبة في الموارد التي نستفيد منها العلية لا توجب ثبوت الحكم في
غيرها ولم نقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه سهو نشأ من التقرير السابق تذنيب يشتمل على تنبيهين الاول اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على
مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف به ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على
الاتيان بما زاد عليها ام لا نعم لوجود الطبيعة المامور بها فيه فان الصيغة لما كانت للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فلا جرم يحصل الامتثال بهما
وقع على ما يشهد به العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامتثال باحدهما وقع فاذا
حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها اذ الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لادائه الى تحصيل الحاصل على انا نقول حصول
الامتثال بما زاد على المرة مبني على تعلق الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه باطل اما بطلان تعلق الطلب به ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة
التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد
وهو مع فساده في نفسه لا يصار اليه عند عدم القرينة ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في
القدر المشترك كما هو المختار امكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتاخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق بواجب
مندوب ويتوجه عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والتجرد عن القراين كما هو محل البحث وايضا انه لم يكن مدلول الامر عند
الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة وندبية ما زاد عليها ولو صح هذا لاتجه هذا اذا فسرت المرة بالدفعة واما
اذا فسرت بالفرد فيتجه التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرنا على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة
المامور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا الكلام مبني على القول بجواز تعلق الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي كما هو مقالة
البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوب بالصيغة طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه فيفعل المرة وان كان الفرد مطلوبا
تبعا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار بل التعدد
مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر وهي راجعة الى الاتيان بالمامور به على جهة فدعوى امتناع التكرار فيه راجعة الى دعوى امتناع في فعل المامور به وهي مصادرة قلت
المراد بالامتثال الخروج عن عهدة التكليف بموافقة الامر ولا ريب في حصوله بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فما زاد لما مر ولا سبيل الى نقل الكلام الى الخروج
من حيث ان المطلوب منه على القول المذكور ايضا طبيعة من حيث هي ولا تعدد لها وان تعدد افرادها لانا نتكلم على وقوع الخروج لا على المطلوب به منه هذا واما على ما نحققه
من انها لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيهه بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكل من التفسيرين
بحيث لا يمكن اعتبار تجردها عنهما بحيث لا دليل على تعيين احدهما بعينه التخيير بينهما دفعا للترجيح بلا مرجح الا ان مرجع التخيير على تقدير تفسيرها بالفرد والافراد
الى وجوب الخصوصية لا على جهة التعيين وعلى تقدير تفسيرها بالدفعة والدفعات الى وجوب علو وهما الا على جهة التعيين هذا اذا استلزمت الدفعة للفرد والا
رجعه الى عدم تعيين شيء منهما فيتخير المامور به بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما الاول فلان الامتثال بالمرة انما يقع حال ما لا يتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة
كما سياتي نظيره في التخيير بين الاقل والاكثر واما الثاني فلانا نختار ان الامر يتعلق به ايجابا ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين
التكرار ويجعل مطلوبية كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على جهة التخيير فيكون مطلوبية كل واحد في صورة التكرار على جهة التبعية واما الثالث فلان الدلالة المذكورة
غير ناشئة عن نفس الصيغة بل عن اعتبار الخارج فلا ينافي ما ذكرنا من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد واحد لان تعلق
الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحقيقنا الاتي يرجع الى تعلقه بها باعتبار كونها فردا ولا ريب ان الظاهر منه اعتبارها في فرد واحد لا على التعيين دفعا للترجيح بلا
مرجح فيبقى الزائد مشكوكا فيه فينفى عنه الحكم بالاصل نعم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة واحدة وقع الجميع على جهة المطلوبية كما ياتي في الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين
الفرد وما زاد والمرة والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر الفرد والمرة بشرط لا كما ربما يلوح في الاطلاق الامر فصار يرتفع لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة
بحسب الوضع لكن ندعي قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيته لو تقرب بالحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المامور بها امر وحداني وقد تتصف بصفة الوجوب والمطلوبية

وقضية الاستصحاب بقائها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجردة او ردده وكلان الاحكام
اللاحقة للطبايع من حيث هي لاحقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض الا بطريق النسخ واما على ما اختاره من ان المطلوب بالطبيعة باعتبار الخارج فواضح الوجه
كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله صلى اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسر بالفرد او
بالقدر بمعنى الاجزاء ويؤيد ذلك شهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله ص فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال افي
كل عام يا رسول الله ص فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني
ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لا يقال ان ذا من اداة الاهمال
والتكرار في البعض لا الكلام فيه وايضا يختص الحكم المذكور باوامر الرسول ص على ما يقتضيه الاسناد والمقصود اعم من ذلك لانا نقول اما الاول فمدفوع بعد المساعدة
على التحويل بان المقام قرينة على ارادة العموم وذلك ظاهر واما الثاني فيمكن دفعه بان الظاهر عدم الفرق بين اوامر الرسول والائمة عليهم السلام في ذلك بان اوامرهم كاشفة عن اوامر
الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضي ندب التكرار لا وجوبه الا انه ينفي فائدة التحذير عن السؤال الحمل على قصد عدم تأكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة
سندها على اثبات الوجوب على انه ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستصحاب انما يحاني دليلا وفي تنزيل الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه لئلا لا خفا في ثمرة
النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار والقول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مط او الامتثال به على التخيير او الاستحباب
مع كون الامر للوجوب اما اذا كان الامر للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث الاحتياط لا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة
فالثمرة بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبة على القول بالمرة من حيث كونها مرة وعلى القول الاخير باعتبار
تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسير البدعة ولا بين تفسير المرة وربما يتوهم انه ان فسرت المرة بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزايد دفعة واحدة فانه على
القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها في ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة
فانما يمتثل باحدها لا غير ويستخرج بالقرعة ان احتيج الى التعيين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على
وجه لا ترجيح لعدم المرجح هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظ واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان فسرت المرة بالدفعة فان اريد مجرد نفي مطلوبية الزايد فالثمرة
منظرح على تقدير تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ام التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على تفسيره الاخر فلا ثمرة اذ الزم القائل بالطبيعة
بالامتثال بالزايد فتظهر الثمرة فيه وان اريد ان عدم التكرار شرط في مطلوبيته حتى انه لو وقع مكررا امتنع الامتثال مط فالثمرة ظاهرة اذ على القول بالطبيعة
يمتثل بالمرة في صورة التكرار ايضا على قول البعض وعلى القول بالمرة وان اريد مجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بالمعنى المعروف في مستند
المنع فانه على القول بالطبيعة كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظاهر الامر ايضا ولا خفا في الثمرة على التفسير الاخر وان فسرت المرة وحمل
بالزايد دفعة فلا ثمرة على الاحتمال الاول لتحقق الامتثال على القولين كما انه لا ثمرة على الاحتمال الثاني على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة
ولا يمتثل على الاول في المرة لانتفاء الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي لجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع ويعصي به باعتبار
واما ما قيل من ان المطلوب يستخرج بالقرعة فواضح الفساد اذ لا تعلق له للترجيح بمسئلة الاجتماع مع ان القرعة انما تصلح لتعيين ما هو معين في الواقع غير معين في
الظ وظ ان المقام ليس منه اذ لا تعيين في الواقع للزوم الترجيح بلا مرجح ثم هذا كله اذا فسر الوحدة الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا فسرت بالوحدة المطلقة كما زعمه
المحشي الشيرازي فلم يكن فرق بين القولين مط الا في الاعتبار اذ الفعل الثاني يبقى في الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة
المطلقة فان قلنا بحصول الامتثال به على الاول اتجه القول به على الثاني ايضا وان منعنا في الاول اتجه المنع في الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى
واما من حيث اللفظ فان كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظ فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا في ذلك فلا ثمرة من حيث اللفظ لكن
القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققنا واما القائل بالاشتراك والتوقف فرجعهما في مقام العمل الى القول بالمرة ويعرف
الثمرة بينهما وبين ساير الاقوال مما قررنا **فصل** الحق انه لا دلالة لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا لجماعة من المحققين وخلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى
انها تقتضي الفور والتعجيل وللسيد حيث جعلها مشتركا بينه وبين التراخي وتوقف جماعة وهم بين من يقول ان المبادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو
التاخير وبين من يقول ان المبادر كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مر في المبحث السابق واما
باعتبار المادة فلا ريب انه قد يقتضي احدهما وقد لا يقتضيه ولهذا لم يورد على المستدلين بالايتين على الفورية بلزوم الدور وان امكن دفعه بتغاير الجهة
ثم المراد بالفور اما الزمن الثاني من الخطاب او اول ازمنة الامكان وقد يقع التعبير بها في مضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظا والثاني اوفق اعتبارا والفرق بينهما
ظ فان اول ازمنة الامكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يتراخى حصوله كما في الاوامر المطلقة التي اريد بها الفعل
بحسب من متراخ كما في المستطيع للثاني فان الفورية بالمعنى الاول يمتنع اعتبارها فيها بخلافها بالمعنى الثاني ثم لو اريد بالخطاب تعلقه وتوديته الفعلي انحصر الفارق
في القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية فان خطابات الشرع انما ترد على حسب فهم العرف ويعرف الكلام في التراخي بالمقايسة ثم النزاع
اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من الحجج المعروفة لمنكري الاقتضاء حيث اقتصروا فيها على نفيه ويرشد اليه القول بالاشتراك ايضا وهذا يتصور تارة باخذ الفور
او التراخي داخلا في مدلول الصيغة بان تكون موضوعة للمركب واخرى باخذه قيدا للمدلول خارجا فيكون دلالتها عليه بالالتزام او في الدلالة من حيث الظهور كما يرشد
القول بالفورية فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا في التراخي وربما يؤيده احراز بعضهم بقيد الاطلاق في عنوان النزاع حيث حرر في الامر المطلق فانه اراد بالاطلاق
عن القراين المقيد لمقيد باحد الفورين ... الاطلاق ... فلا تعلق له بالمقام او في اثبات الحكم ولو ثبت بدليل خارجي كما يرشد اليه تمسك الاكثر باية المسارعة والاستباق

ويلزم

في الفور والتراخي

ويلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤكده عدم تعرض كثير منهم في الجواب عنهما بخروج قضيتها على تقدير المسارعة عليها عن محل النزاع فالمثبتون لا
تخرج مقالتهم عن احد هذه الوجوه واما المنكرون فالظ انهم ينكرون الجميع لبطلان اطلاقهم القول بعدم الاقتضاء الشامل للجميع لنا انه لو اقتضاه فاما ان يقتضيه
لفظا او معنى والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فظاهر واما بطلان القسم الاول من التالي فلانتفائه باقسامه الثلثة اما المطابقة والتضمن فلان المتبادر من الصيغة
ليس الا الطلب الحقيقة والفور والتراخي خارجان عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفعل وبين طلب ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا بدليل
صحة تقييده بكل منهما من غير تناقض ولو في الظ ولا تكرار ولو على سبيل التاكيد واما انتفاؤه معنى فلما سنبينه من بطلان ما يتمسك به الخصم عند ما احتج
له سوانا ولنا ايضا ان استعماله في القدر المشترك ثابت وفي كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة فيما
ثبت استعماله فيه ايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك كان اطلاقه على كل من الفور والتراخي على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك
المخالفان للاصل وقد مر الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصود من نفي الاقتضاء الوضعي والوجه الاول على ما حررنا
ينهض على تمام المقصود لدلالته على نفي الاقتضاء مط حيث الحقنا به نفي الاقتضاء اللفظي نفي الاقتضاء المعنوي فان المراد به ما يعم العقلي والشرعي والمعروف بينهم
ترك هذا الالحاق والحجة معه قاصرة عن افادة المقصود احتج القائلون بالفورية بوجوه الاول ان المولى اذا قال لعبده اسقني فاخر السقي عد عاصيا وليس ذلك الا لكونه
الصيغة على الفور والجواب ان القرينة هناك قائمة على افادة الفورية لان العادة تقضي بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند فقد القرينة الثاني
قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث انه تعالى ذمه على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه ذلك لان له ان يقول لم تامرني بالبدار فسوف اسجد
والجواب انه لم يؤمر بالسجود مط بل في وقت مخصوص وهو اما زمان التسوية بناء على ان اذا ظرف زمان للجزاء كما يراه البصريون واما زمان متاخر لزمان التسوية على
ما تقتضيه الفاء فانها للتعقيب من غير تراخ ولو سلم ان اذا لمجرد الشرطية ولتعليق مفاد جملة الامر على الايجاب دون ما دل على حصوله من الشرط وان الفاء الجزائية لا
تفيد التعقيب فلعله لنسلم ان الفورية قد استفيدت من الامر لجواز ان تكون قد استفيدت من قرينة حالية او مقالية مع انا لا نسلم ان الاستفهام ذم لجواز ان يكون تقريرا
على الباعث الثالث قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لامتناع مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تعالى وهو غير مقدور للعبد بل المراد
سببها وهو فعل المامور به فيدل على وجوب الفورية في الاتيان بالمامور به لما مر من ان الامر يقتضي الوجوب لا يقال ليس المراد بالمغفرة الا التوبة بدون غيرها من الطاعات والا لزم
ما ذهب اليه بعض المعتزلة من القول بالحبط والتكفير وانه بط عندنا لانا نقول الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة وهو النقل الاجماع عندنا على بطلانه
هو ان ذهاب كل من الحسنة والسيئة على قدر ما لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر ذهابها وهذا غير المغفرة التي هي عبارة عن تجاوز وتغاض عن ذنوب العبد
تفضلا عليه لسبب اقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو ذهاب بعض الذنوب بجميع الحسنات او بعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنب
كالكفر والحسد فان هذا لا يعتريه اثر اشكال لدلالة الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل او لعارض
اذ لا يتصور مغفرة في حقهما الثاني انه لا يتناول لكل امر اذ لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن تتميم الفورية فيهما بعدم القول بالفارق مضافا في الثاني الى عموم
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض كان سالما من الاشكالين وطريق الاستدلال به يعرف مما مر والوجه
في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب المبادرة الى البعض كالتوبة مما لا ريب فيه وما يتوهم من ان المغفرة وصفت بكونها من الرب وهي من صفات جنسها والنكرة اذا وصفت
بصفة الجنس افادت العموم كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه مدفوع بان المغفرة لا تختص بكونها من الرب بل قد يكون من العبد ايضا فلا
تكون الصفة للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تنحصر في افادة العموم بل قد تكون غيره كافادة التعظيم والترغيب فلعل المقام منه ولو سلم ان المراد بها العموم
فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق الطلب والرجحان لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا من اسباب المغفرة مندوب وكثيرا مما يجب قد ثبت عدم وجوب
فوريتها من الشرع وظ ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من ارتكاب هذا التخصيص المستبشع على تقدير صحته وتمسك العضدي تبعا للحاجبي في حمل الامر بالمسارعة على الافضلية
بانه لو حمل على الوجوب لوجب الفور فلم يكن مسارعة لانه انما يتصور في الموسع دون المضيق الا ترى ان العبد اذا امره مولاه بصوم غد فصامه لا يقال انه سارع في الامتثال ووافقه
صاحب المعالم ره الا انه تامل فيه من حيث ان دفع المنافاة الحاصل بين الهيئة والمادة كما يمكن بحمل الامر على الاستحباب كذلك يمكن بحمل سارعوا على معنى بادروا فيكون دليلا
على الفور قال ولعل الاول ارجح وفيما ذكره نظر للقطع بان الامر اذا امر بالصوم فقال اوجبت المسارعة اليه كان كلاما صحيحا مفيدا فالمسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك
ان المسارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا للتقديم والتاخير في نفسه حيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هنا اطلاق المسارعة بخلاف ما فرضنا
فان الصوم بحسب امره السابق يحتمل التقديم والتاخير فيصح ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة الى المندوب وظاهر انه موضع النزاع من القسم الثاني
دون الاول لغلا ... الباعث فيه ... على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر المنافاة بان في لفظ المسارعة دلالة على ان الفعل المامور به بحسب ما دل عليه
الامر صالح للتقديم والتاخير ولا يصدق فيما عين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر من القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في صورة تعيين
الوقت المضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا فيصح ان يكون الامر بالمسارعة تصريحا بما دل عليه الامر من الفورية بناء على دلالته عليها او قلنا بعدم سقوط التكليف
بعد التاخير فعدم التنافي اوضح واما ما تامل به صاحب المعالم في كلام العضدي والحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد فالتنافي بينهما غير معقول الا ان
يريد بهما معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما يأتي مع ان ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايضا اذ لا قائل بوجوبه الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات
فيجب الاستباق اليه والجواب عنه ما مر في الاية السابقة من ان حمل الامر على الافضلية اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر مع ان الظ من الاستباق طلب السبق على الغير
بل هو معناه وضعا وهو اعم من الفورية من وجه اذ لا قائل بوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب واجاب الحاجبي وتابعوه بما مر في اية المسارعة من ان
وجوب الاستباق ينافي الاستباق فيتعين الحمل على الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظ مما بيناه الخامس لو جاز التاخير لكان الى وقت معين والتالي

مسئلة فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو مجهول لانه غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه
ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيان ذلك بوجه آخر وهو انه اذا اخره المكلف فالحال هذه فصادف ما يوجب الفوات فلا يخلو اما ان يعاقب على ترك الواجب او لا لا سبيل
الى الاول لقبح العقاب على ترك المأمور به في وقت لا يعلمه ومع الرخصة في التأخير ولا الى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه هو المندوب ثم بقي الاشكال بلزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه هو المندوب ثم بقي لا اشكال للزوم خروج الواجب عن كونه
واجبا لان المكلف لا يعلم باخر ازمنة الامكان لو ظنه عوقب على تركه فيه لانا نقول عدم الخروج حال العلم او الظن لا يجدي في الخروج حال عدمهما فيبقى المحذور بحاله في بعض
الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن باخر ازمنة الامكان وهو كاف في لزوم الاشكال اذ يكفي في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقاديره وايضا هذا الجواب بظاهره
يوجب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتأخير وانكشف الخلاف لخروج الوقت والتزامه كما وقع عن القاضي ضعيف لانه تقييد لاطلاق الاوامر من غير دليل فان قيل الامر
وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او الظن بالفوات دال على وجوب التعويل عليهما الا ان ذلك آخر ازمنة وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف الخلاف
قلنا فاذن هناك امران احدهما طلب الفعل والمنع من تأخيره عن زمان لا يعلمه المكلف والثاني وجوب الاتيان به عند العلم او الظن بالفوات والكلام انما هو في صحة
التكليف على الوجه الاول اذ منه نشأ الاشكال ويلزم التكليف بالمحال دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه ممنوع واما انتفاء التالي
اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والجواب اما اولا فبالنقض تارة بما لو صرح بجواز التأخير فانه لا كلام في امكانه واخرى بالواجبات
الموسعة التي تمتد بامتداد العمر فان ثبوتها في الجملة ولو في النذر وشبهه ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايضا بالواجبات الموسعة
الى وقت معين اذ اتصاف المكلف في اثنائه لما يوجب فواتها فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم
انه يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخره اذا علم باخر ازمنة الامكان او ظنه ويمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره نظرا الى عدم ترتب
العقاب على تركه مع عدم العلم والظن بهذا الواجب ما يساعد عليه التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله او ما يستحق على تركه العقاب من غير عذر بل لا عذر والجهل باخر ازمنة
الامكان عذر فلا يضر عدم الاستحقاق على تقديره واجاب العضدي تبعا للحاجبي عن الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التأخير
واما اذا جاز فلا لامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما على هذا الجواب صاحب المعالم واورد عليه بعض الافاضل بان هذا ان رفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب
الفورية في العمل لتحصيل البراءة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وتنظر فيه بعض المدققين بان جواز التأخير
غير مشروط بمعرفة متعذرة نعم العلم بالجواز مشروط بما يعرف متعذرة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ثم قال فعلى هذا
لو اخر وتيسر له فعله لم يأثم ولا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر لكن تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم باخر ازمنة
الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر بل
في ذلك لانه نقض المنظر على ما يشهد به نص كلامه من ان جواز التأخير مشروط بنفس تيسر الفعل مع التأخير فانتفاء الشرط لم يعص والاعتماد انه لا مدخل للعلم في ذلك فلا يكون
القول بالفورية لعدم العصيان بالتأخير على تقدير تيسر الفعل في الزمن المتأخر وهذا كما ترى مبني على ان يكون هناك جوازا واحدا هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر
بعصيان المكلف وعدمه وظن ان اصالة عدم المانع انما تثبت الجواز وهو بناء على ما اراده لانه يوجب عدم العصيان على تقدير عدم تيسر الفعل ايضا ثم ما ذكره المنظر مبني على
جواز خلو مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذا اشترط التكليف بما لا يطاق وحصول المقام في محل
المنع لامكان الامتثال بالمسارعة لهذا مزيد تحقيق نذكره عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع الورود على الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان التالي
وقد يوجه كلام المورد بوجوب الاحتياط وبان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط في مثل المقام
والمسلم من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى فعل ما يقطع بانه مأمور به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز التأخير على القول بعدم وجوب
الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف عن الامتثال في الزمن المتأخر واما بحسب الظاهر فيجوز ان يوجب الفور كما زعمه المورد فيعصي بالتأخير مطلقا وان تيسر له الفعل او يجوز له التأخير
فلا يعصي بالتأخير مطلقا وان فاجأه المانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعمه المنظر فيدور عصيانه وعدمه مدار الواقع فكان الاحتمال الاول هنا في غاية ما يصدق
المجيب كما ان الاحتمال الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلتزم بالوجه المختار ومن هنا يتبين ان كلا من كلامي المورد والمنظر ليس على ما ينبغي الثامن والتاسع ان النهي يفيد الفور
فكذلك الامر قياسا عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور في المأمور به والجواب عنهما يظهر مما مر في بحث نفي التكرار العاشر
ان الامر فعل وقد اطبق النحاة على ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كاد وعسى ونحوهما من الافعال المنسلخة عن الزمان بانها كانت مقترنة
بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخت عنه في الاستعمال حتى هجر معناها الاصلي فان ثبت ان الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فلا بد له من الحال والاصل عدم الهجر
مع ان احدا لم يدع خلاف ذلك والجواب ان الاتفاق المذكور غير ثابت كيف وقد اتفقهم ابن الحاجب هو ووافقهم على ذلك كما فيه لكن جاء الفهم في مختصره حيث اخذ فيه
بما اقتضاه الرسم فانه كالتقسيم جاعتهم منقوض بمخالفة اكثر محققي علماء الاصول المؤيد بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صريح في ان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه
بان المراد ان الزمان مدلوله ولو بالالتزام كما يشعر به لفظ الاقتران فيحمل الحال في الامر على حال وقوع الطلب فان مدلول الفعل انشاء الطلب حال التكلم وبهذا يرتفع التنافي
بين كلامي الحاجبي كما نبه العضدي في شرحه في تقسيم الكلمة وفي هذا البحث ولا يخفى بعده حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة والضمير في
قولهم مقترن يرجع الى المعنى المعتد بكونه في نفسه ليس الا معنى الحدث وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف واضح والاظهر في الجواب ان يقال لا دلالة للامر على الزمان الا بوجه يكون
على خصوص الحال بل الاستقبال الاخص منه مع الاستقبال كما ذكر في فعل المضارع وهذا اقرب في رفع التنافي بين كلامهم وان كان احتجاجهم بان المتبادر من الامر ليس الا طلب الحقيقة
ربما يأبى ذلك لكن ينبغي تنزيله على القصر لا انتفاء العدم لعدم الحصر مدلول الامر في طلب الماهية يدل على ذلك ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الجواب عن الاحتجاج

الاتي كما سنجيبا فانه يشعر بالتزامهم بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان صيغة الامر لا دلالة لها على الزمان وضعا اصلا وانما يفهم منه الزمان
التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه ولو غالبا يدل على ذلك بعد مساعدة التبادر عليه ان خصوص الفور والتراخي غير مفهومين منها قطعا واعتبار
الزمن المشترك بينهما في معناها مما لا يجدي لعدم انفكاك طلب الفعل عنه لامتناع توجه الطلب الى الزمن الماضي فهو مختص به في نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى تخصيص
الواضع بخلاف الماضي والمضارع فان مفادهما الاخبار بوقوع الحدث وهو في نفسه لا يختص بزمان فاختصاصهما بزمان دليل على تخصيص الواضع اياه به على هذا
فالوجه منع اجماع النحاة او صحته ويمكن ان يجاب بان فعل الامر مقترن بالزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظ واما الحاضر فلانه عند التحقيق فعل مضارع
مصدر باللام فحذفت اللام تخفيفا وحرف المضارعة تبعا كما يقول به الكوفيون وابن الحسن فهو بحسب الاصل دال على الزمان وان تجرد عنه بعد دخول لام الطلب عليه
لصيرورته انشاء والافعال الانشائية مجردة عن الزمان كبعت واشتريت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المفردة من كتابه ووجهه بان الامر
معنى حقه ان يؤدى بحرف ولانه اخو النهي ولا يدل عليه الا بالحرف ولانه جزم بالحذف في معتل اللام ولم يعهد البناء بالحذف ولانه قد ينطق باصله كقراءة بعضهم
فبذلك فلتفرحوا وقوله لتقم انت يا ابن خير قريش وهذا قريب لكن لا يتم الوجه الثاني على هذا البناء التاسع ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل
انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر حملا له على الاعم الاغلب واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في دلالته على الفور
وهو باطل وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا ببيان الفارق وهو ان الامر انما يتوجه الى الاستقبال
دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل وح فيحتمل مطلق الاستقبال والاقرب منه الى الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يصار الى الثاني الا بدليل وفيه ايضا نظر لان
المعتبر هي الحال العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر ممكن ويمكن اتمام القول في الباقي بعدم القول بالتفصيل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة بحيث يصلح
مستندا للالحاق لشيوع الاخبار عن الماضي والاستقبال احتج السيد بان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي وظاهر الاستعمال ان يكون حقيقة فيهما على حد
ما مر غير مرة وبانه يحسن من المكلف ان يستفهم عنه فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ والجواب اما عن الاول
فبالمنع من وقوع استعماله فيهما اولا وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مط ثانيا كما عرفت واما عن الثاني فبان الاستفهام
قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة السيد دعوى اشتراكه بين كل من المعنيين والقدر المشترك بينهما لاطلاقه
عليه ايضا تذنيب على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف اذا لم يات بالفعل في الوقت الاول ان ياتي به في الوقت الثاني وهكذا ام لا قولان وبنى العلامة
غيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني من الامر فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان لحال الزمن الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه في مسئلة الفورية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحا الا انه
قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدلول الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لانهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن دفعه بان ما ذكره بيان لمدلول الوجهين فان القائلين بالفور
لما تمسكوا في اثباته بالتبادر تفرع عليه الترديد المذكور وكان المرجع في التعيين الى فهمهم اذ لا سبيل لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين
ولو بعد التنزل والتسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند الى القرائن الحالية كما مر في الدليل
الاول فيمكن تعيين احد الوجهين بعد التنزل والتسليم لكون التبادر ناشيا عن نفس اللفظ او كون التبادر مع القرينة علامة للحقيقة الا ان يعتذر بان القرائن الحالية
لما لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم يتجه الترجيح نعم يرد على العلامة ان حجج القول بالفور لا تنحصر في التبادر فلا وجه لقصر البحث عليه وتحقيق المقام ان الوجوه
التي تمسكوا بها ما عدا التبادر على تقدير تسليمها مختلفة المفاد فكثير منها بل اكثرها صالحة لكل من المذهبين فان منها آية الذم وهي انما تدل على عصيان ابليس بتركه
السجود من الامر به كما يدل عليه الاية المذكورة ان جعلنا اذ فيها زمانية او مع الملائكة كما يدل عليه قوله تعالى في آية اخرى ما لك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة فيها على
سقوط التكليف عنه بعد ترك البدار ولا على عدمه لا يقال تخصيص الذم بترك السجود وقت الامر او مع الملائكة يقتضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعميمه
لكونه ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت تأخر وقوع الذم عن زمن المخالفة وهو ممنوع لجواز المقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما يدل على عدم جواز
الرخصة في تأخير الواجب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد التأخير وعدمه فما لا دلالة له عليه ومنها آيتا المسارعة والاستباق وهما انما تدلان على
وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات لا مطلقا ولا دلالة لهما على بقائه بعد التأخير ولا على سقوطه نعم
من اعتمد على هذه الوجوه مما عدا الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها من الادلة المفيدة للسقوط لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن جملتها ما يفيد
بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياس الامر بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته على الفور وعدم سقوط التكليف به على
تقدير المخالفة ولازم يلتزم ببقائه على تقدير عدمه نظرا الى وجود المعارض وفيه اشكال يظهر من ان عدم السقوط في النهي انما كان متفرعا على ثبوت الدوام
فيبعد الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكي عن الشيخ في العدة من مصيره الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور فالحجة المذكورة
ناهضة على القول بعدم البقاء ان التزم في النهي بالسقوط وعلى البقاء ان التزم فيه بعدم السقوط وكذلك الحال في احتجاجهم بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويعرف
بالقياس الى ما سبق ومن حججهم ما يفيد عدم البقاء وهو الحاقه بالاعم الاغلب فان الالحاق انما يثبت الفورية ان لم يتضمن الامر الازمنة المتأخرة والا احتمل ثبوت الحكم
فيها على سبيل التخيير فلا يتم التقريب وكذا الاحتجاج بالوجه الثامن الا انه لا اشارة اليه في كلامهم واما ما زعمه صاحب المعالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور
على غير الايتين الماضيتين منهما بالمسارعة والاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التأخير ومن اعتمد عليهما فله ان يقول بعدم السقوط فواضح الضعف في السقوط مما
قررناه ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا بالنسبة الى سائر الافراد ان بقي صدق الفورية عرفا ويلزمه القول
بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من ورود الخطاب واما اذا فسرت باول ازمنة الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعلي الكلي كما

باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت الهوية بالنسبة الى الجميع وربما امكن ان يعتبر الهوية على الوجه الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت بالنسبة
الى الفرد الاول لحصته بقية الافراد كما تصدق على العام المتكثر الاجزاء اذا تحقق منه فرد او نوع بالاجزاء الاخر او بحصول الزمن الثاني من الخطاب هو الزمن الذي يوقع
الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الاقوال **تمهيد مقال** لتوضيح حال ينقسم الواجب
بعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منهما ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما
اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة اليها عقلا او شرعا ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق
الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غيرها ام حصل كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو
بهذا المعنى محل النزاع في البحث الاتي ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين و
كل منهما مع كل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شيء معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق بالنسبة الى
شرائط الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوده فانه بعد سببها قطعا واما بالنسبة
الى غيره من المقدمات فيجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا وح فهل الاصل في الامر المطلق اي المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقا او يتوقف بينه وبين ان
يكون مطلقا او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد الى الثاني لنا ان الظ من الامر المطلق هو الاطلاق بينهما
الاحتمال والاستعمال الا ترى انه لو قال السيد لعبده افعل كذا فتركه نظرا الى احتمال ان يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء معللين بمخالفته لظاهر الامر واطلاقه احتج
السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد
به الاشتراك اللفظي كما هو الظ من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه حال الاستعمال بل ينصرف عند الاطلاق
الى الاطلاق لكثرة من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع للاعم من القسمين وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين
وما يظهر من بعض المعاصرين من مجازيته في التقييد فليس بسديد وسيأتي مزيد بيان لهذا في بعض المباحث الاتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه
بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه
يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو
ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يقال اذا توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه قبله والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث
وجب بدونه او التكليف بالمحال حيث لزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوبه قبل حصول ما يتوقف عليه ان يكون
الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان يأتي بالفعل في الزمن اللاحق كما يجب على المكلف في المكان المتقدم العبادة
فيه مثلا ان يأتي بها خارجه فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور
فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط
وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني
ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقديره لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ
وان اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة القابل اليه لكونه ممن يبلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ او مقارنته بل يكفي
مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب
والفعل وعدمه كاشفا عن عدمه كما حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلق شرط
الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه فالفرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل
كذا في وقت كذا ان الاول جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام بالمكلف عند دخول الوقت [illegible] ان وقت الاداء [illegible] تعلق الوجوب كما في المثال
وقد يعلم عنه كونه لنذر او لنذر يمين في الغد او في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي وحاصل الكلام انه يثبت في الاول
طلبا مشروطا بالحصول في وقت كذا وفي الثاني يثبت طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمة
مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجوب المقدمة ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجاده فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والتكليف بما
لا يطاق وكلاهما ضروري الفساد واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على
تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله ويكون واجبا على تقدير حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب
الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني
انما يثبت بعد تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر وتظهر الثمرة في وجوب
المقدمات التي يؤتى بها قبلها على الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لا مطلقا فيجب قصد القربة بها لو اتى بها على جهة الوجوب بخلاف الوجه الثاني
ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف من الاناء المغصوب في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكذا الواجب الموسع
بالنسبة الى فعل الضد فان العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة وعلى الثاني لا تصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها وانه يدل على
المذهب المختار ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند عدم مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع توجيهه بالعقل والسمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب

مط

مط على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه اما لو كلف به مط على تقدير الاتيان بها خاصة فلا ينافي اطلاق الامر فيرجع حاصل التكليفين بملاحظة الغاية
المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مط لا على تقدير حصوله ومطلوبية فعل الواجب مط على تقدير حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدمة المحرمة سببا او غيره وان
كان الحكم في السبب لا يخلو من نوع خفاء نعم لا بد فيه من اعتبار امر زائد على المسبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوده فانه مما يستقل العقل بقبحه فيتوقف الواجب على حصول
المقدمة الاختيارية من قبيل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف في الفعل وتمكنه فيه وخلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية
الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبلها ايضا واما المقدمة مط فليس حصولها معتبرا لجواز ان يمتنع الفعل في الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما
في المتقاعد عن الحج فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصورة هو كون المكلف بحيث يأتي بالمقدمة المحرمة ولو في ثاني الاحوال وكونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا
من الموانع الغير المستندة اليه هذا وصف اعتباري ينتزع من المكلف باعتبار ما يطرأ عليه في الزمن المستقبل ومن هنا اتصف به وهو غير متأخر عن زمن الوجوب وان تأخر
عنه الصفة التي ينتزع منه باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو من الموانع في الوقت شرطا لتأخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف فصح من هذا القبيل
كل شيء يكون وقوعه مراعى بحصول شيء اخر كالصحة المراعاة بالاجازة في الفضولي فان شرطها الحقيقي كون العقد بحيث يتعقبه الاجازة وهي ليست متأخرة بنفس
الاجازة والا لامتنعت قبلها وينقسم الواجب باعتبار اخر الى نفسي وغيري فالواجب النفسي ما تعلق الطلب به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للتوصل
الى غيره واللام هنا للتعليل على جهة خصوصا لا مطلق التعليل والا لانتقض الحدان بكثير من الواجبات النفسية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجب الغيري
انما هو ايجاده للتوصل به الى غيره على ان يكون التوصل به مطلوبا منه وان كان حاملا على الطلب فالمطلوب منه في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوصل
الى امر اخر او حصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج عن كونه مطلوبا منه انما هو حامل على الطلب فالواجب النفسي ما يكون المطلوب من المكلف في ايجاده نفسه دون توصله
به الى غيره والواجب الغيري ما يكون التوصل به الى غيره مطلوبا من المكلف فاتضح [illegible] المطلوب بقولنا من المكلف احترازا عن الغايات المطلوبة
في التكليف اذا لم تكن مطلوبة من المكلف لا انها ط الفرق بيانا ولا بد ان تعتبر الحيثية في الحدين لئلا ينتقضا بصوم الاجماع ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة
وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير او الامتثال به وان لم يقصد به ذلك او يعتبر قصد التوصل اليه او الى الامتثال به وان لم يترتب عليه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما
وجوه والتحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول لان مطلوبية شيء للغير تقتضي مطلوبيته من حيث يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه بقيد من حيث
كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدون الغير الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتثال به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها
من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على نفي رجحانهما الذاتي وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف
عليه فدخله لغير ذلك فبدا له فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد فيه النذر او حلف او عاهد عليه فعلى ما حققنا ليس عليه معصية الغصب والحنث
وانما عليه معصية التجري بناء على ان التصرف في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه لكن اذا علم من
ان [illegible] من نوع الواجب وصاف عليه الانقاذ فلا اشكال ولو علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه
الانقاذ كان ما اتى به حراما والا كان واجبا وعصى بالتجري فقط كمن تصرف في ماله على انه مال غيره او في زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان المتجري انما
يعصي بعزمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصي بعمله كما هو الظ امكن اعتبار الثمرة في جهة التحريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير مقصور على تقدير العلم والظن
بالانقاذ لانتفاء الوجوب بطريان التحريم ولو من جهة التجري لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت تحريمها [illegible] واما الواجب الغيري الامتثال بالغير ولم
يترتب عليه اختيارا كما لو نقض عزمه او اضطرارا كما لو طرأ مانع عقلي او شرعي لم يمتثل به من حيث كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ظن واجبا
وبعبارة اخرى يمتثل التكليف الظاهري ويترتب عليه اثاره من المدح والثواب دون الواقع فامثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض السابق واما في الصورة الاولى
فلا ريب في عدم استحقاق المدح والثواب بشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر قولهم بان الاجير على الحج من البلد لو قطع المسافة ففاته الحج لموت ونحوه استحق اجر القطع
بالنسبة وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك حبط لعمله السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظ ايضا لكونه مراعى بعدم ترك ذي المقدمة اختيارا وجهان على
ما قررنا في نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم تبرأ ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر انعقد نذره لو اعتبرنا الا بشرط
الوحدة ووجب عليه من باب المقدمة ان يأتي بالركعة الاخرى لئلا الركعة راجحة شرعا فاذا اتى بالركعة ثم بدا له قطع الصلاة فقطعها او فاجأه بعض القواطع لم تبرأ ذمته
الى غير ذلك لان مطلوبية الغسل في الفرض الاول والركعة في الفرض الثاني انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله
ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع المنذور وهذا مبني على ما هو الظ من لفظ الغسل والركعة ونظائرهما اعني الصحيح لكن تعلق به الطلب الواقعي ولو اريد به مطلق الراجح
منهما ولو في الظ برئت ذمته بالمذكور في غير صورة العمد وجهه ظ ومما يتفرع ايضا على ما حققنا مسألة التيمم بسعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعاة
التضيق وانتفاء رجحانه النفسي فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو في اخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها فاتفق انه لم
لو ترتب على تيممه المأمور غاية كان تيممه حينئذ من نوع مطلوب لها ايضا صح وجاز الدخول به في غاياته المتأخرة اذ قصد الغاية المتقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بينا
ويكفي في نية العبادة مطلوبيتها وانضمامها مع قصد القربة لها فقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري اذا لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير الوجوب من سائر الاحكام
حتى الحرمة لانتفاء الوجوب [illegible] واحفظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الاتية واعلم ان الواجب للغير يستتبع عقلا رجحان الغير بالاعتبار الذي لا يكون رجحانه
حد رجحانه ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب وعلى اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة وهذا عند التأمل مما لا خفاء فيه اما رجحان غسل الجنب للاكل والنوم للجنب للنوم
من غير فرق بين ان يكون النوم واجبا او مرجوحين فغير ثابت لعدم رجحان الاكل والنوم اذ لو تعلقتا بالغسل والوضوء تجاوز عن وصف منقصة مرجوحية لهما على تقدير وقوعهما
منه بهما فالغسل والوضوء واجبان للتخلص عن تلك المنقصة المرجوحية وكان كل فعل اوجب تخفيفا في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحا لذلك كمضمضة الجنب [illegible]

للاكل والشرب الموجبين لتضعيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص عن المرجوحية راجح كذا التخلص عن تأكد المرجوحية راجح واعلم ايضا ان الواجب النفسي قد
يكون وجوبه لفائدة التهيؤ والاستعداد الواجب آخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه من هذه الجهة مراعى بوجوب ذلك الواجب المشروط على تقدير
الاتيان بهذا الواجب والامتثال به مراعى بوقوعه فيجوز ان يترتب على تركه مثل هذا الواجب ما يترتب على ترك الاخراز اذ تركه الى عدم تحقق وجوبه لاستتباعه فوات فوائده
اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب استحقاق المرتد الذي لا يقبل توبته العقوبة على ما يفوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير حاصلة حال الارتداد لو قلنا
بذلك وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لو قلنا بذلك ويقرب بهذا النوع من الواجب المفضي الى الواجب
الغيري بالمعنى المتقدم لصلواته بانه في جملة من التمرات وربما يظن انه منه وليس كما يظن اذ لا يعقل الوجوب الغيري عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من بابه نعم لو فسر الوجوب
الغيري بمعنى اعم من المعنى المتقدم جاز وينقسم الواجب باعتبار آخر الى اصلي وتبعي فالاصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لازم لخطاب آخر وان كان وجوبه تابعا
لوجوب غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر وان كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعي فيعم اللفظي وغيره
وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ وقصد المتكلم منه والتبعي خلافه وهو غير واضح والعجب انه خص نزاعهم الآتي في وجوب مقدمة الواجب
بالوجوب الاصلي بالمعنى الذي ذكره مع ان نزاعهم هناك يجري فيما ثبت وجوبه باللفظ وبغيره كالاجماع والعقل وقد صرح هو به ايضا قبيل ذلك والتدافع واضح بل التحقيق
ان نزاعهم هناك في وجوبها التبعي بالمعنى الذي ذكرنا واعجب من ذلك انه بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعيها من الدلالة اللفظية ادعى كون تلك الدلالة مرادة
للمتكلم من الخطاب لتكون اصلية مع ظهور انه لا يلزم ارادة اللازم في البين الاخص ولا تنبهه له في البين الاعم كالسامع فضلا عن ارادته ثم الاصالة والتبعية قد يفترقان
بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب بعض المقدمات من الشرائط الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونها مستفادا من وجوب ذي المقدمة ولو بعد
ثبوت الشرطية تبعي ومن حيث كونه مصرحا بخطاب مستقل اصلي وانت اذا احطت خبرا بما تلونا عليك من اقسام الواجب واحكامها تيسر لك الاطلاع على اقسام الحرام والمندوب
والمكروه وما يتبعها من الاحكام فانها تنقسم الى مطلق ومشروط ونفسي وغيري وتخييري وتعليقي واصلي وتبعي ويظهر الكلام فيها بمقايسة ما مر **فصل** الحق ان الامر بالشيء
مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزة وفاقا لاكثر المحققين وانما قيدنا الامر بكونه مطلقا احترازا عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا تجب
من حيث كونها مقدمة له اجماعا والظاهر ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب ذي المقدمة فيمتنع بدونه والمراد بالمقدمات الجائزة ما تكون جائزة ولو حال
كونها مقدمة مع قطع النظر عن ادلة التشريع فيدخل مثل الدخول في الارض المغصوبة لانقاذ النفس المحترمة لجوازه عند عدم التمكن منه بدونه والصلوة الى غير جهة
القبلة وفي الثوب المتنجس بغير المعفو عنه عند الاشتباه لعدم حرمتها من غير جهة التشريع لو قلنا بان لها جهة تحريم مع قطع النظر عن التشريع كانت من القسم
الاول ايضا وانما قيدنا المقدمات بكونها جائزة لامرين الاول الاحتراز عن المحرمة منها مطلقا ولو حال كونها مقدمة سواء انحصرت فيه ولم تنحصر اما الاول فلما
عرفت في التمهيد من ان الامر على تقدير حصول المقدمة مطلق بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى ما اضيف اليها من كونها بها على ما مر البيان مع ان الامر
بالشيء يمتنع ان يقتضي الامر بمثل هذه المقدمة لما سيجيء ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يتمشى بالنسبة الى المقدمة الجائزة ايضا فان وجوب الواجب على تقدير وجوب
وجوب مقدماته باعتباره على ذلك التقدير فلو وجبت هي ايضا على ذلك التقدير فيلزم في الفرض المذكور بان يكون وجوب المقدمة على تقدير وجودها
وهو منفي في المسائل لكن حيث لم نظفر بوقوعه في اصل الشرع لم نحافظ على اخراجه من العنوان وربما امكن وقوعه في النذر وشبهه لو جرى النزاع في المقدمات وان المقدمات
التي لا يكون وجوب الواجب معلقا عليها ولا على تقدير حصولها حصل الاحتراز به عن ذلك ايضا واما الثاني فظاهر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد والثاني الاحتراز
عن غير المقدورة منها سواء انحصرت فيه كحصول ايام الحج بالنسبة الى افعاله اولم تنحصر كسير الزمن ماشيا مع تمكنه منه راكبا اما الاول فلما عرفت من ان الامر مطلق بالنسبة
اليها وليس مشروطا بحصولها والا لما تعلق الخطاب الا بعد حصولها فيلزم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحج كما في الفريضة بالنسبة الى دخول
الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها ممتنع واما الثاني فلاستحالة الامر بغير المقدور ولو على جهة التخيير ولا يجب الاحتراز اذ الجواز حكم شرعي لانه جنس للاحكام الاربعة والحكم
الشرعي لا يتعلق بغير المقدور وما بقي في بحث الامر من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة والمقدورة مطلق وبالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن
العنوان فما لا يصغي اليه وهذا هو السر في تقييد كثير منهم المقدمة في العنوان بكونها مقدورة وان قصر عن افادة الاحتراز عن الامر الاول اللهم الا ان يؤول بما يتناول
المقدورة شرعا ايضا فيرجع الى ما ذكرنا وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر تركه معترضا على من اعتبره بانه لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا
يكون مقدماته الا مقدورة وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطا وقد سبق الى ذلك غيره وهو كما ترى هذا وقال قوم بعدم الاقتضاء مطلقا وفصل
جماعة فاثبتوه في السبب دون غيره واخرون فاثبتوه في الشرط الشرعي دون غيره ثم من المثبتين من صرح بان المراد من الاقتضاء اللزوم العقلي ومنهم من اطلق ولا بد اولا من
تحرير محل النزاع فنقول كالا نزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم واللابدية اذ انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة كذا لا نزاع في عدم تعلق
الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطابا بامرين به وبمقدمته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب الفعل فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولا في عدم كونها
لنفسها ضرورة ان مطلوبية شيء لنفسه لا توجب مطلوبية ما يتوقف عليه لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري التبعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيهما وما
قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها بحيث يترتب عليها الثواب والعقاب بمعنى كونها بحيث يشتمل تركها على مفسدة فليس بسديد اما الاول فلانه راجع الى النزاع
في الثمرة على تقدير القول به واما الثاني فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب او ما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب على تركها رجع الى
الاول وزعم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا يتكلمون من القول بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة نفسية تصلية في ذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع في
امرين في عدم الاجتماع مع الحرام وفي ترتب الثواب والا لا يترتب الا على الوجوب النفسي اذ الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني لا يترتب الا على الوجوب الاصلي
اذ لا دليل على ترتبه على التبعي اقول فعلى ما زعمه قد يكون وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة نوعي من وجوب ذي المقدمة وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذي مسكة واما ما

في الواجب الاصلي والتبعي

[illegible]

اسند البعض التزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد لما ذكره من ان الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال على تقديره
ظاهر جلي نعم يجوز ان يجتمع التوصل مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي كذلك يترتب على الوجوب التبعي كما
سيأتي بيانه في بيان ثمرة النزاع ثم المقدمات منها الجزء والمعدات والشرط والسبب ولا ينحصر فيها كما يعرف من حده فما حصر بعض المعاصرين لها في الشرط والسبب غير
مستقيم والظاهر ان نزاعهم في المقام يتوجه الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم عن محل النزاع بمقدمة الواجب وما لا يتم الواجب الا به بناء وما يتوقف عليه الواجب واما
ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسي على البيان الآتي فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيري
فكما عرفت واما الاحتجاج عليه بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالتضمن فخطأ لان الوجوب النفسي لا يتركب من وجوبات غيرية نعم دلالة الواجب
عليه بالتضمن وما دلالة الوجوب على وجوبها الغيري فبالالتزام كسائر المقدمات والمراد بالمعد هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقاء الاختيار معه على
الفعل كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا بالقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخلة في السبب لوجه تحقق بالقبول والمراد بالشرط الخارج الذي
يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل ولا يقتضي وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله ولوازم الشرط لعدم اقتضائها حقيقة والمعد لان عدمه لا
لا يقتضي العدم كيف وقد اعتبر في المقتضي نعم عدمه مطلقا يقتضي ذلك لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من
وجوده وجوده وهو منقوض طردا بالمقتضي الجامع لعدم الشرط او لوجود المانع وببعض اجزائه والجزء المشروط ان كان مركبا وخروج الشرط الاول عن الحد
الاول مبني على تعميم الاقتضاء المنفي الى الفعلي والشأني والاستقلالي والضمني وباللوازم انه لم يجعل من سببيته وعكسا بالشرط المتأخر عن المقتضي كالاجازة في
الفضولي على القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غريب واغرب منه تعميم السبب الى الناقص وجعله
في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد به العلة التامة وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحده بين
الاعتبارين بما يستحيل انفكاكه عن الشيء مطلقا وهو غير مراد لدخول لوازم السبب واللوازم المساوية للمسبب فيه وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود
الشيء ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لدخول اللوازم والجزء الاخير من المركب بالجزء الاخير من علته وما قبله انا ستلزمه فيه وان جعلت من سببيته خرجت اللوازم لكنه
يوجب الدور الا انه يجعل السببية المطلقة ومع ذلك ينتقض عكسه بما اذا قام مقام السبب آخر والاظهر ان يحد بالخارج الذي يمتنع انفكاكه عن المسبب مع تحققه
عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك واللوازم لعدم التوقف واعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه تصوره الاجمالي
تفسير السبب بأحد هذين المعنيين في هذا المبحث ونظائره كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد
المقدمات من حيث المجموع وهو ظاهر واما الثاني فلان الجزء الاخير ربما يكون فعلا اختياريا في نفسه القائل بالاقتضاء في السبب بقول به في السبب الاختياري
على ما يساعد عليه حجته مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العقد وهذا القائل لا يخص الوجوب بالجزء الاخير منه وكذا من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر
بالسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري ولا الجزء الاخير من السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يتضح عند بيان ذلك وفسره الفاضل المعاصر بما
يستلزم وجوده وجود المسبب لذاته كعدم الشرط او عدمه العدم لوجود سبب آخر يتحقق استلزام الوجود في الاول العدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب وهذا حاصل كلامه
وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقامين وان المراد بالسبب بيننا وبين السبب الناقص ايضا وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء في السبب لم يقصد به
السبب الناقص على ما يصادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا غرض للامر في فعله وكذا من يجعل الامر بالمسبب راجعا الى الامر بالسبب لم يقصد به السبب الناقص كما يعلم
عند ذلك مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم اقول ان حده ان اراد بالاستلزام دوام الاستلزام لم يتناول السبب الناقص
وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لامتناع تخلف ما بالذات عنها على ما يحقق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة خلل الشرائط ايضا لانها
قد تستلزم وذلك اذا اخذت بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة ثم السبب بالمعنى الاعم من المعنى الاول غير سليم عن الاشكال المورد عليه على ان قوله ويلزم من عدمه
العدم مستدرك لحصول الاحتراز عن المانع بما ذكره من الاستلزام في جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب المتعددة
غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب لا لامتناع وجوده بسبب آخر لما مر وانما يستلزمه بشرط عدم بقية الاسباب ويستلزم عدم جميع الاسباب
الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج المقتضي بوجوده وجود المسبب
فخرج غير الاختياري في نفس الامر فيد والاجزاء لدخولها ولوازم السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب الناقصة والمعدات والشرائط الا انتفاء الحقيقة وان كان
للاسباب الناقصة شائبة الاقتضاء ودخل المقتضي بواسطة مسببه لان المقتضي للسبب مقتض لمسببه بضاعة ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد تنحصر في المقدور
كالطهارات الثلث بالنسبة الى المتمكن وقد تشترك بينه وبين غير المقدور كتطهير الثوب فانه يحصل تارة بغسله المقدور واخرى بوقوعه في الماء من غير قصد او بغسل غيره ممن
عزم الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب ان وجود الواجب في مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين من غير التقدير الثاني
فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور
ثم يسقط وجوب المقدورة عند القائلين به بحصول غير المقدورة عند القائلين به بحصول غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط
وجوب ازالة النجاسة عن المسجد باسباب السيل والمطر اليها مع ان الوجوب في الصورتين تعييني في تقرير هذا ما يستند على القول المختار وجوه الاول انا اذا راجعنا
بذلك فان من راجع وجدانه حال ارادته لشيء وطلبه له قاس بفعل الى ما يتوقف عليه من مقدماته انصف قطع بانه مريد لها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان
منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة وانها تستلزمها حتى انه لو بني على عدم ارادتها حال ارادته تجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له كما انها مقتضى عقله
واعترض عليه بان الامر كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادته لها اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير معقول والجواب ان اريد بالمنع الذاتي للطلب

[illegible]

[illegible]

الاصل فخارج عن محل البحث وان اريد المساعة في الطلب التبعي فتم فان لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الاثنين وان فقد الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها بالارادة الشانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كمحافظة العبد على ما يعده من مال مولاه في معرض التلف كانقاذه للغريق من اهله وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعا وان لم يسبق به خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام بحيث لو اطلع عليه مولاه لالزمه به على انه لا خفاء في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى امره تعالى وارادته ويمتنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره تعالى فانه تعالى حيث امرنا بالطاعة امرنا بمقدماتها ايضا الثاني ان صريح العقل قاض بان اتصاف الامر المقدمة بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتصاف ما يتوقف عليه من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان الغيري كذلك وقضيته ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام الشرع تابعة لما تضمنه الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا لنفسه والراجح الغيري مطلوبا للغير على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان يكون رجحان مقدماته ايضا كذلك وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمح لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما ظ واعترض عليه بعد التزام الحكم الاول تارة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمح اذا كان ناشيا من قبل المكلف واخرى بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والاعتراض الاول انسب بان يكون قول المستدل لح بمعنى حين الترك والثاني انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمح مما يستقل كل من العقل والنقل ببطلانه سيما اذا ترتب على امر جائز وعن الثاني ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل في صحة التكليف به بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم يجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم الناشي عليه بعدم صدور مخالفة منه اذ حال القدرة لا يجب عليه التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه الا لزوم التكليف بالمح واما ما يتوهم من ان اللازم على تقدير وجوب المقدمة وقوع المخالفة فيها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله مبنيا على عدم جواز التكليف بالمح فيمكن دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فيرجع المخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايضا ما عساه يتوهم من ان الدليل المذكور انما يقتضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها للغير وهاو ان كانت واجبة لنفسها ايضا كما في المعارف الحقة هذا غاية توجيه الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على مجرد ترك الواجب مع العلم والتمكن ولو في بعض ازمنة الوجوب فالذي يفصح عن ذلك ان العقلاء بل هو تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان وجوب المقدمة ايضا مما يعتبر في وجوب لوا لاعتبر في ترتب الذم عليه كالعلم والتمكن وايضا وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه المتوقفة عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب وح فيه كما يقتضيه الدليل المذكور والا لكان دورا وعلى هذا فالتحقيق ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مامور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف بغير المقدور فقول المستدل والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما فرض واجبا مطلقا فيها فبطلانه واضح لكن الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال عدم القدرة عدمه قبل ارتفاعها كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فواته وقت عدمه قبلهما وكذا نمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بالمعنى المذكور بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا بد فيها وجوب حتى يتحقق الخروج عنه ولا ينافي ذلك ترتب الذم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه استمرار التكليف الى زمان الفعل وان اريد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم كما اشرنا اليه الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز تركها والتالي بط بيان الملازمة ان جواز كل حكم من الاحكام فيجوز بيانه لا يقال الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم لانا نقول ان كان لو فرض ذلك لظهور الحكم فظ خلافه لمصير كثير من الاعلام الى خلافه مع ان اعتضاد حكم العقل بالشرع مما لا غبار عليه بان قد وضوحا كما وقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما بطلان التالي فمما تشهد الضرورة به حتى عن به بعض المنكرين للوجوب وعند عنه بان الحكم بالجواز هنا عقلي لا شرعي حجة بعضهم بان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشرع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم وهو بعينه تفكيك حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما سيأتي بيانه في محله ثم وان عدم حكم الشرع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب والا فمردود بانتفاء الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة النافين الاصل وانه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وانه لو استلزم لعصى بتركه والتالي بط للقطع بان تارك الصلوة معصية واحدة لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبت عليك غسل الوجه ولا اوجب عليك ما زاد عليه وانه كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب نيتها وانه بط والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مطلقا وقد مر ما يقتضي ثبوتها معنى وعقلا واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظ من العصيان انما هو المخالفة في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري وان فسر بمخالفة مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان المنفي ان كان الوجوب النفسي فصحة التصريح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب للغير او ما يعمه فقد مر ان الضرورة تشهد ببطلانه واما المثال المذكور فليس مما نحن فيه لانه ايجاب شيء وتصريح بعدم وجوب مقدمة شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة للعلم بالغسل لا لنفس الغسل فنفي وجوبه ينافي تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبما مر واما عن السادس فبمنع الملازمة كما في ازالة النجاسة ونظايرها ثم هذه الادلة كلا او بعضا مشتركة بين الاقوال الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بان الوجوب بالسبب ليس محل خلاف بل قيل بما نقل الاتفاق عليه بان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم

المخالف

المخالف لا نقول به عندنا بل ولا عند المستدل فانه انكر حجيته عند معلومية المخالف وهو يستلزم انكاره لحجيته عند عدم معرفة المخالف بطريق اولى وكذا الاتفاق عندنا على نقل الاجماع في نظاير المقام حيث ان الظ منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل النقل كما هو الظ فعدم الاعتداد به اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظ مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايضا اذ القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة بدونها ايضا فيجري فيها الاستبعاد المذكور واعلم ان القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كان سببا مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها اذ على تقدير الرجوع تخرج الاسباب عن كونها مقدمة الواجب كما هو محل البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كان سببا بالحجة الاتية للقول برجوع الامر بالمسببات الى الامر باسبابها وتنزيله للقول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والبحث هنا في وجوبها الغيري التبعي والبحث هناك عن وجوبها النفسي الاصلي ولعل منشأ التوهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج فتوهم منه اتحاد القولين واحتج من خصها بغير الشرط الشرعي بان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وهو مناف للشرطية وفيه انه يمنع صدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا التعبد بالشرط داخلا فالمنع اوضح واما ما اورد على الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فمما لا وجه له لعدم الامكان بالاتيان بالواجب لو صح بدونها بخلاف الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط لترك الواجب محرم فيجب فعله وهذا مع جريانه في سائر المقدمات مبني على تحريم السبب الشانئ للحرام وهو مم كما يأتي ثم لا يذهب عليك ان بعض الوجوه التي اوردها النافي للوجوب في غير السبب والشرط لو تم افاد نفي الوجوب فيهما ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق انه مندوب للوصلة اليه والكلام فيه كالكلام في مقدمة الواجب وقد يشكل ذلك بالمستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكروها او حراما تركه المستلزم لرجوحية فعله ويستبان ذلك بادعاء ذلك في ذيل مبحث الضد مضافا الى ما في كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم ان الكلام في مقدمة الواجب المشروط كالكلام في مقدمة الواجب المطلق فيجب مقدماته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق ثم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه او تقديره فانها لا تجب بالوجوب الشرطي من حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو مح وقس على ذلك الحال في مقدمات المندوب المشروط

تنبيهات الاول قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري وهنا ابحاث انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا توضيحا لذلك وتاكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه ابدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شانه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مط او على تقدير التوصل بها اليه وذلك اية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وايضا ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء اخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله

الثاني اذا تركب الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة كان كل جزء من اجزائه واجبا بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب نفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء والا لم يكن مركبا فوجوبه عين وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء ليس مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة دال على طلب الجزء بهذا الاعتبار بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول اعني الكل بالمطابقة دالا على متعلقه الثاني اعني الجزء بالتضمن لا يقال هذا انما يتم فيما اذا اجتمعت اجزاؤه في الزمان دون ما اذا افترقت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده في ضمنه وقد تقرر في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية لا غير لانا نقول قد حققنا في محله ان الاحكام الشرعية انما تتعلق باعتبار تلبس الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصح اعتبار الجزء في ضمن الكل في ظرف الاتصاف من هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزاؤه ما لتدريجية وباعتبار شيء منها سابقا لحاله لانتفاء الكل عند استقلاله بهذا وباعتبار كونه مما يتوصل الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه فيتعلق الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب فلا يتركب من وجوبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محل النزاع

الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الراس لتحصيل العلم بغسل تمام الوجه فيجب حيثما يجب ومرجع هذه المقدمة عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما يستفاد من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل والسمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا توقف له عليها وهذا الذي ... على ذلك الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم او الظن في موارد غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل بالمعلوم او المظنون دون نفس العلم او الظن ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك تحصيل العلم او الظن به اذا تمهد هذا فنقول ربما اشتبه الواجب بالجائز فعلى ما حققنا يجب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب وربما قيل بعدم الخلاف في وجوب مثل هذه المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غير ما ورد فيه نص بناء على ما ذكرنا بحيث لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان ياتي بصلوة متعددة بحسب الجهات المشتبهة لا يقال تجب الصلوة الى جهة القبلة ولا تجوز الى غيرها فلا يكون من اشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام لانا نقول عدم جواز الصلوة الى جهة غير

القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بحال الاشتباه اذ حال الاشتباه يتعلق بها طلب غيري بناء على ما مر نظرا الى اطلاق الامر واصالة بقاء الاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان المبحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشريعية محضة واما اذا قلنا بانها محرمة ذاتية كما يستفاد من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها مقصور على غير صورة الاشتباه لعدم مساعدة دليل التحريم على ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التفريع المذكور ايضا وعلى هذا ينبغي عند الاتيان بكل واحد من احاد المشتبه نية انه يأتي بالواجب ولو اريد تعيين كونه نفسيا او غيريا عينه بالنفسي الاحتمالي والغيري القطعي ووجهه ظاهر ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا كما في الحرام المشتبه بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك جماعة منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان محتملا لحرمته في نفس الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في مطاويه ثم واعلم ان هذه القاعدة تقتضي جواز الاتيان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم بالاتيان به ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريق المتلقى من صاحب الشريعة لا يساعد عليه في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثياب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي تخصيصها بصورة عدم التمكن منه ويظهر ان للصلوة الفاقدة للشرط عند التمكن جهة قبح زائدا على قبح التشريع في فعل غير المأمور به على انه مأمور به اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة الواجب بقيودها المعتبرة في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على جهة التخيير حيث تعدد

التنبيه الرابع

الرابع تظهر ثمرة النزاع في مواضع منها في صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة على القول بالوجوب فيصح قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير يصحح قصد الامتثال لتعلق الطلب به اذ لا نعني به الا ذلك فيصح وقوعها على جهة العبادة اذا كان مشروعيتها كذلك كما في الصلوة الى الجهات وفي الاثواب المشتبهة ولا يصح على القول الاخر لانتفاء الطلب ومنها ترتب الثواب وقد انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا بالثواب ما يعم المدح والقرب فغير ما كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد ونحوه لا يثبت الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيين ترتبه على غيرها وان ارادوا الاعم منهما فترتب الامر الاول اعني المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر فاخذ العبد في تحصيل مقدماته وتحمل المشاق في تحصيل اسبابه الموصلة الى مطلوبه فان العقلاء يمدحونه ويعللون حسن مدحه بفعله لذلك للتوصل الى مطلوبه والمنع منه مكابرة لا يعبأ بها وكذا الامر الثاني اعني القرب على ما يشهد به الفطرة السليمة اذ لا ريب في ان فعل المقدمة على الوجه المذكور اطاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان القرب الى المطاع حيث يجردان عن الموانع الخارجية وهذا ظاهر عند من استشعر معنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة وصلة الى المطلوب من حيث كونه مطلوبا واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت راجحة كما في الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذا كانت محرمة في نفسها او وجب فعلها وصلة الى ما هو اهم منها كترك الفريضة المضيقة الموقوف عليها انقاذ الغريق اذا اتى بها لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب عليه الذم والعقاب من حيث كونه تركا لها وان ثبت وجوبها بخطاب اصلي ايضا على ما يساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على ترك مقدمة الواجب في الجملة … من الواجب كما يشهد به العقل والعادة ولهذا يزجر ويعزر عليه فلا نم انه يترتب عليه من حيث كونه تاركا لمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك الواجب فان التجري على المعصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعدا معصية واحدة وانما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها واما ما ورد من ذم نية السوء … على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق انما هو من جهة التجري الناشي من الترك المقرون بعدم المبالاة لا من حيث نفس النية مع ان نفي المؤاخذة لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغائر لا يقال لو ترتب الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كانت لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب لانا نقول حد الواجب عندنا على ما يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما يختص بالواجب النفسي وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل لو لا عذر والثاني ما يتناول الواجب الغيري ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله ولا يرضى بتركه وكذا حد المندوب ايضا امران احدهما ما يختص بالنفسي منه وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه مطلقا والثاني ما يتناول الغيري ايضا وهو الحد المذكور بحذف قولنا لنفسه وقس على ذلك حد الحرمة والكراهة وح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها من حيث كونه تركا لها بل من حيث ما يلزمه من التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان القائلين بوجوب المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها مستندا في ذلك الى احتجاجهم على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهي به من باب المقدمة حيث زعم ان النهي المقتضي للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا عليه ففيه ما لا يكاد يخفى بل النهي المقتضي للفساد اعم من ذلك كما سننبه عليه وزعم ايضا ان الواجب الغيري اذا كان وجوبه اصليا يترتب العقاب على تركه بخلاف التبعي وضعفه ظ بل التحقيق ان الواجب الغيري لا يستحق على تركه العقاب وان كان اصليا كما ان الواجب النفسي يستحق على تركه العقاب وان كان تبعيا للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم وقال للاخر اشتر اللحم من غير امر بالذهاب اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا يعاقبان الا عقابا واحدا ومنها بطلان العبادة الموسعة اذا كان تركها مقدمة لواجب مضيق على ما زعمه جماعة وسيأتي تحقيق الكلام فيه ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الاخر يصح ان يجتمع اقول وهذه الثمرة مستدركة اذ لا خلاف ظاهرا بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا توصل بالمقدمة المحرمة سقط عنه وجوب غيرها وصح منه الواجب ان تقدم فعلها عليه كالسير بالنسبة الى الحج واما ان قارنته فان عول على ما حققه من ان الواجب مطلوب على تقدير حصول المقدمة صح على القولين لغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة اختصاص الوجوب فيها على القول به بغير المحرم وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص وقد يجعل من ثمرة النزاع برء ذمة الناذر وعدمها فيما لو نذر ان يأتي بواجب فاتى بمقدمته فانه يبرئ ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة ولا يبرء على القول الاخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب والا فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي

التنبيه الخامس

الخامس زعم بعضهم ان الامر بالمسبب يقتضي الامر بالسبب لان القدرة لا تتعلق بنفسه بل ترجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف من غير واسطة لا مطلق السبب فيلزم

ارتفاع

ارتفاع التكليف لانتهاء الاسباب اليه نعم فالامر بالقتل الذي هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع الى الامر بقطع الاوداج او الالقاء من شاهق ونحو ذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب وضعفه ظ لان المعتبر في صحة التكليف لغة عقلا وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب في ان المسببات مقدورة بواسطة اسبابها فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان المسبب فعل الغير كالاحراق الذي هو فعل النار وبين غيره فيلتزم بمقالة الخصم في الاول فيجعل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء في النار ومرجع هذه الدعوى الى منع كون السبب لحصول الاحراق مثلا مصححا لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ح ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلاهما مم اما الاول فلانه لو تم لجرى في جميع الافعال الصادرة بواسطة الاسباب فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحتراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى المكلف حقيقة كاسناده الى النار وعلى قياسه ساير الافعال التي معناها التسبب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي فعل انسان اخر باختياره فان اسنادها الى السبب مجاز كامر السلطان للوزير ببناء دار او صنع سرير او فتح حصن فان اسنادها اليه مجاز ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل على امر ليس له توكيل غيره الا مع شهادة الحال عليه وتصريح الموكل وبان من اجر نفسه على ان يعمل عملا مع الاطلاق ليس له ان يستنيب غيره عليه واما ما توهم بان الاجير على عمل مع الاطلاق له ان يستنيب غيره عليه فمستند الى دليل خارجي ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الروضة من عدم الفرق في منع القاتل من الارث بين المباشر والسبب في ظاهر المذهب للعموم محل نظر واما الثاني فلانه لو سلم مجازية الاسناد فحمل الامر على ارادة السبب بعيد بل الظ ارادة المسبب بالتسبب لحصوله ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب مطلوبا غيريا لا نفسيا

التنبيه السادس

السادس ذكر الفاضل المعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضي الامر بالفرد من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو عندي غير مرضي لان الطبيعة عين الفرد في الخارج ان فسر الفرد بالطبيعة المتشخصة كما هو الظ فالاتيان به عين الاتيان بالمأمور به فيمتنع التوقف عليه في الخارج واما حصولها بغاير الطبيعة المامور بها في العقل فحصولها لا يلازم الا بالتوقف والتوصل وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فان قلنا باتحادهما في الخارج فكما مر ولا يقدح توقف وجودها على التشخص لانه توقف عقلي في طرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو التوقف في الخارج اذ به يناط التكليف وان قلنا بتغايرهما فيه فعدم التوقف واضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه

التنبيه السابع

السابع زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول بانتفاء المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة على جماعة تفصى عنها بعضهم بانكار المقدمة كالحاجبي حتى جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالتالي واشتهر حكاية هذا القول عن الكعبي وربما ذكروا له حجة اخرى ايضا وهي ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين والجواب عن الاول اما اولا فبان الشبهة المذكورة على تقدير صحتها لا توجب نفي المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهي عن الممتنع قبيح كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته … للمكلف لتشاغل حال الغفلة عن الحرام وبعده عنه وهذا مما لا اصل له واما ثانيا فبان ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا ريب في وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم وجود المكلف مع بعض … عدم امكان انفكاكه عن جميعها على تقدير ترك الحرام وقد ظن جماعة ان ذلك مبني على القول بعدم بقاء الاكوان او انها على تقدير البقاء تحتاج الى المؤثر والا فلا ملازمة بينهما لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتحقق منه الا الترك سواء فسر بالكف او بنفس ان لا تفعل وهذا التفصيل مبني على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستندا الى علة الحدوث وان كانت علة اعدادية وكلاهما في محل المنع لجواز ان يقع بعدم بقاء الاكوان ويلتزم بخلو المكلف عن جميع الافعال بان الكون الاول صادر عنه وبقية الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعداده لحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده لحصوله هذا هو الظ على هذا القول بدليل صدوره حال الغفلة وعدم الشعور ايضا او يقع بالبقاء واحتياجه الى المؤثر ويلتزم بالخلو نظرا الى استناد البقاء الى غير المقتضي للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الامارات الاعدادية وربما يتوهم ان الشبهة المذكورة مبنية على احد القولين الاولين اذ على التقدير الثالث يتم دعوى التوقف لا الاستلزام فلا يتم التقريب وليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين من التشاغل بفعل من الافعال والخلو من الجميع او يستلزمهما فان جعلنا الخلو مما يصح ان يتعلق به التكليف كان احد فردي الواجب المخير والا تعلق الوجوب بالفرد الاخر على التعيين وان سقط بحصول الخلو كما مر الاشارة اليه فيما لو دار المقدمة بين المقدور وغير المقدور وسيأتي لهذا زيادة توضيح في المبحث الاتي فان قلت لا ريب في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شان التضاد فيكون سببا لعدمه كما هو قضية التمانع فاذا حرم الفعل وجب الترك فيجب سببه الذي هو فعل المانع من باب المقدمة غاية الامر ان الاسباب متعددة فيجب الكل على التخيير قلت وجوب الترك انما يقتضي وجوب ما يستند اليه اسناد الفعل الا ما يستند اليه استناد الشيء الى المؤثر من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية المقدمة للغير انما تقتضي مطلوبيتها على تقدير ترتب الغير عليها … اليها لا مطلقا وظ ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه … وهو من شرائط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض توقفه على غير الصارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم بوجوبه كما في الساقط المحاذي لنفس محترمة اذا كان بحيث لا يمكنه التخلص من الوقوع عليها الا بالتشبث بحبل ونحوه ولا يلزم الدور لتغاير المتوقف من الفعل والترك المتوقف عليه منهما وكذا لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف فيه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحرم اختيارا بدونه لقوة ما يدعوه اليه من الاهواء فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من الافعال … الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة بدلية فيجب عليه على جهة التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا لو تعذر في حقه الفعل يتعين عليه الاخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر … فعل المحرم مع التمكن منه هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يختص بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل الموقوف ترك السرقة مثلا عليه وان يكون الواجب حراما اذا ترك به واجب اخر ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما الاول فلان الواجب الذي يتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد افراد الواجب التخييري واما الثاني فلان القتل يراعى فيه الجهتان على ما قيل وهو خطا بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت في تحرير العنوان واما الثالث فلان الزام الكعبي بعدم جواز ترك الواجب محرما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك وح فيلزم تحريم فعل الواجب لا الاشكال في تحريم سبب الحرام

لكن ربما

لكن ربما يفسد معنا التزم بلزوم الدور عليه كما ان وجود السبب سبب لوجود المسبب كذلك عدمه سبب لعدمه كما يدل عليه حدود السبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه لمنع الملازمة كما في المانع واما اذا جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فيتوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمة الحرام مطلقا ما لم يقصد بها التوصل اليه والتزام التحريم على تقديره مما لا بعد فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا وجب مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور هذا مع ما فيه كما سننبه عليه في مبحث الضد غير وارد على الكعبي لان التزامه بتوقف ترك احد الضد على فعل الاخر لا يوجب التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزامه به لكان الزامه بشناعة الدور اللازم على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب ولو اورد هذا التوجه على التوجيه الثاني للحجة لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه الثاني بعد تسليم الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان عدم اي الاحكام الخمسة متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين وانه فيه فساد واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد في محلين وان كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا وفي المكلف تعلقا فهو بيّن واضح الفساد اذ لا فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما بل لا يصدر من مكلف واحد حكمان في زمان واحد ولا يتعلقان بمكلف واحد كذلك وهو باطل بالضرورة وان زعم ان الحكم يتعدى من احد المتلازمين الى الاخر كالمقدمة لانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز لانه يفضي الى ترك الواجب فمدفوع بان ذلك بالنسبة الى الواجب ومقدمته متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه تضاهي ما هناك انه يصح من المكلف عند صدور الواجب عنه ذلك لا يقتضي وجوبه لا يبقى كاباحة الفعل عند تحريم لازمه فان ذلك لا يتم عليها فلا بد منها فلا تقع من الحكيم وح فلا بد من القول بتعدي حكم الاخر اليه او يلتزم بخلوه من جميع الاحكام نظرا الى صيرورته بالنسبة الى تكليفه كالممتنع فلا يصلح لتعلق حكم به لانا نقول ان فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه مطلقا او بان بالنسبة الى نفسه موطوء وكذا بالنسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نعني بالمباح الا ذلك وان يترتب عليه ثمرة من عدم ترتب مدح ولا ذم عليه بالاعتبارين وخلو فعل مقدور عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز تعلق التكليف به ح ضروري ومما حققنا يندفع ايضا ما زعمه بعض المتاخرين من ان انتفاء التحريم في المعلول يستلزم انتفائه في العلة محتجا عليه باستتباع الفعل خلاف ذلك مع ان مجرد الاستتباع على تقدير تسليمه لا ينهض حجة لا سيما في مثل هذه المسألة هذا وقد يخطر بالبال للكعبي شبهة اخرى لا باس بالتنبيه عليها وهي ان فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايره بحسب العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان المباح المتحد مع الواجب واجب كما ان المباح المتحد مع الحرام حرام والجواب عنه مضافا الى ما نحققه في مبحث النهي والحجة على ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج ان معنى الترك التسبب لعدم الفعل وهو في الخارج عين التسبب لفعل الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان انه لا شجر ولا حجر وقضية الحمل الاتحاد في الوجود فيكون التسبب لوجود الصدق عين التسبب لما يتحد معه من عدم الكذب فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فبالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان والفيل واما الثابت اتحاده مع مفهوم عادم الكذب او ذي عدم الكذب وقول المنطقيين الانسان لا شجر ولا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادم لهما او ذو عدمهما واما ثانيا فبانه لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من حيث انه تاركه مع قطع النظر عن تشاغله باضداده ويتصف به ثانيا بواسطة اتصافه باضداده التي هي متصفة به ضرورة ان صفة الصفة صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما في القيام ولتعدد الثاني بتعدد الافعال التي هي مبدأ الانتزاع وانتفائه بانتفاء موضوعه بخلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد ولا ينحل الفعل ومن الواضح ان المطلوب بالنهي انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضا اذ لا يختص انتزاعه بالضد فان لا كذب يصدق على الجلوس المجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور راسا واعلم ان للمقالة المنقولة عن الكعبي في المقام لا تخلو عن نوع اجمال لان قضية احتجاجه الاول ان يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان تعين فتعيينا والا فتخييرا وفي اقتضائه للوجوب النفسي او الغيري نظر ثم اعلم انه لو تمت شبهة الكعبي للزم نفي المندوب والمكروه ايضا وظاهر القوم استنادهم نفي المباح اليه خاصة ويمكن ان يكون ذلك مقصودا منهم في البيان لا الاقتصار في الحكم او بين المباح فيما نقل عنه من وجوب كل مباح على معنى الاعم فيدل على نفي الاحكام الثلثة وح لا حاجة الى ما تكلفه بعضهم في دفع التنافي في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد وجوب ما هو مباح عند القوم او ان ما هو مباح بالذات واجب بالعرض الا بعض كلمات القوم كرد البعض له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب فاجيب عن ذلك **الثامن** لا ريب في وجوب مقدمة ترك الحرام فان من جملة وجوب مقدمة الواجب فانه ترك الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته وان ترتب عليها ما لم يكن سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه فان لم يترتب عليها فيحرم من حيث التجري اما الاول فلاصالة عدم تحريمها السالم عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فتستلزم مطلوبيته مطلوبيتها بخلاف ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمته ولو حرم مقدمة الحرام مطلقا لحرم جميع الافعال ومعظمها لامكان التوصل بها الى محرم وبطلانه ضروري واما الثاني فلشهادة العقل والشرع والظاهر انه موضع وفاق ولهذا ترى لهم يكون بحرمة السفر الذي قصد به محرم وان لم يترتب عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بل يجوز ترتبها عليها انه يستثنى من ذلك نية الحرام فانها بمجردها لا عقاب عليها بل الظاهر انه لا حرمة فيها ايضا لما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه تعالى عليهم وذلك لا ينافي قبحها العقلي وهذا مما لا اشكال فيه على ما نحققه من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وان منها جهات المكلف به اما على ما هو المعروف من انها تتبع جهات المكلف به فقط فلا محيص الا بالمنع من قبحها العقلي او اثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة والصغيرة ولهذا المقام تفصيل ياتي في محله واذا ركب المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل كان محرما بحرمة الكل فان اتصاف الكل بصفة يوجب اتصاف كل جزء منه بها في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل الى الكل او كان بمنزلة السبب كالجزء الاخير في وجه والا فلا والكلام في مقدمة المكروه كالكلام في مقدمة الحرام **التاسع** اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او مضيقا على مقدمة متقدمة على زمنه في الحصول او توقف الموسع عليها في اول الوقت كما يجب فيه بحكم العقل احد الامرين من اختصاص وجوبه بتمام الوقت او ولو بوجدان المقدمة فيكون وجوبه مشروطا بحصولها ومن وجوبها ولو في حق فاقدها قبل حصول الوقت منجزا مطلقا ولو بمعنى ان فعل المقدمة فيكون وجوبها ح ايضا مطلقا والا لزم التكليف بالمحال

صدور التكليف ووقوعه موهوم بالضرورة فمن فروع المسألة عدم وجوب ايقاع الصلوة في اول الوقت على فاقد بعض شرايطها المعتبرة في حقه بفقد زمن يمكن تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه قبل ايقاعها فيما تاخر عنه ومن فروعها ايضا وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة في حق المحدث والمتطهر ثبت وجوبه قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى ان ما قبل الفجر ظرف للواجب بل للوجوب كما مر ولا يذهب عليك ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بقدر ما يغتسل فيه واما ما زاد عليه فلا لانقطاع التكليف بالحج به فيمكن ان يوجه على هذا قول من قال بوجوبه اذا بقي للفجر بقدر الغسل بان اصحاب هذا القول قد اقتصروا في اثبات الوجوب على محل اليقين مضافا الى اصالة عدمه في غيره لكن يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم مطلقا من غير اعتبار لخصوص شيء من الاوقات من الايات والاخبار وهو غير واضح بل قضية تلك الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال وان كان فعل الواجب مقيدا بخصوص وقت مخصوص فاذن يتجه القول بوجوب الغسل له مطلقا لكن بعد دخول الليل كما هو مختار اخرين وان تضيق بتضيق الوقت نعم لا يقع فعله على جهة الوجوب الغيري الا اذا ترتب عليه فعل الصوم الواجب كسائر المقدمات على ما مر تحقيقه فلا يجوز قصد الوجوب به مع العلم او الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين زمن الوجوب وزمن الفعل فزعموا ان زمن الوجوب هو زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسألة المذكورة حتى تفصى عنه بعضهم بالتزام وجوب الغسل لنفسه مع انه كما ترى مما لا اجدى له في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل نعم يمكن توجيهه بترتب عقوبته عليه بالتقريب الذي ننبه عليه في اخر المقصد لكن لا اشارة في كلامهم اليه والمنكرون لوجوبه النفسي تخلصوا عنه بوجوه اخر غير موجهة منها ما حكاه بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم بتركه زعما منه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الندب ايضا فلا يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ظاهر لورود النقض عليه بسائر المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك ومراد المقدمة الواجبة هي ما يتوقف على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعمه بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر بقدر ما يغتسل فيه فهذا الزمان منزل منزلة حضور الوقت فيجب الغسل فيه وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم انما هو اول الفجر كما هو المفروض فالتنزيل المذكور مما لا يعقل له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح ومنها ما توهمه بعض افاضل المتاخرين من ان وجوبه للتوطين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين التهيؤ للصوم بفعل ما يعتبر في صحته من الغسل وغيره فمصادرة وان اراد به العزم على فعل الصوم فهذا وان توقف في حق العالم بالحال على فعل الغسل لامتناع العزم على الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الان ووجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث حتى يجب عليه العزم عليه مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله بعض افاضل متاخري المتاخرين وهو ان مقدمة الواجب يصح ان يتصف بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ذو المقدمة بالوجوب واحتج عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع وقت الفعل للمقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لاطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط من حيث كونه مقدمة له قبل حصول شرطه فحكمه بوجوبها ح خرق لاجماعهم المطابق للشاهد صريح العقل كما مر بيانه وما ذكره من مثال الحج فغير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بخصوص زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها لمن يخرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي وجوب جميع مقدماته العقلية الخالية عن صفة القبح ولو بعد تسليم كونها مقدمة وجوبا فعليا بقول مطلق فان عممنا ذلك الى الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل دخول الوقت قطعا لم يكن مستندة والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص بالجملة فمنشأ هذه الخيالات ما اشرنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على ذلك بيانا في المتقدم يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور وبما الامر يدعيه **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا ولا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المامور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها مع فعل المامور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مطلقا او حيث يكون بينهما علية او تشارك في العلة لزمه في المقام بالاقتضاء لزوم القول بتحريم لوازم الضد ايضا على مقتضى صلة حيث فرضنا بيان ذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم ان يعبروا عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا الى العلاقة وزعم بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضدين بالمعنى المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح ورود الاخر عليه لئلا يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان الاول من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذ بمعنى التاثير وقلنا بانه عين الاثر ذاتا والا فالمخالفة واضح لظهور ان التاثيرين لا يتنافيان من حيث ذاتيهما بل من حيث تنافي الاثرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف للنوع او الفرد فيرتفع الاشكال لاتحاد الموضوع حينئذ فتدبر ثم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتق منه في الاول وخصوصيته في الثاني كتارك الصلوة وفاعل الاكل مثلا واما من حيث تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس لغا وقد يطلق الضد العام ويراد به احد اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص معنى ويترتب عليه ما يترتب عليه ثم الكلام في المقام يجري في الواجب النفسي بجميع انواعه بالنسبة الى جميع اضداده عبادة كانت او غيرها فيختلف اقتضاء الامر للنهي عن الضد على حسب اختلاف نوعي الوجوب والضد فقد يقتضي الامر التخييري النهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين وكذا يتجه اعتبار جريانه في الواجب الغيري ايضا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق عناوين المبحث ولا ثمرة له بالنسبة الى ما يكون ضدا له ولما يجب له الا في مجرد الاعتبار ويعرف الكلام فيه بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي النفسي الاصلي والغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه العينية قطعا وكذا التعميم على الظاهر الحقيقي والثاني حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد بالاقتضاء ما يعم اقسام الدلالة بل الاعم منها بل ينطبق على جميع اقوال المسألة وتوهم بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو في الواجب المضيق الذي يكون ضده واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما سنبين تظهر في غيره

ايضا وزعم ايضا ان النزاع في استلزام النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي لا يعقل النزاع في نفيه وقد سبق مثل ذلك منه في بحث المقدمة وقد اشرنا هناك الى فساده
ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يتاتى في مقامين في اصل الاقتضاء وفي كيفيته اما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما يتاتى النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط بناء
على تفسير النهي بطلب الترك بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضاء فيه مط ينافي معنى الوجوب وقد يحكى عن المرتضى وبعض العامة انكار الاقتضاء بالنسبة اليه ايضا لان الامر
كثيرا ما يامر ولا يخطر بباله الترك فضلا عن النهي عنه وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق
التضمن او المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب
كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد ومنهم من جعله في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يؤدي
الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه بالاعتبار الثاني والتحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام
بمعنى الترك معنى ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل ونفيه كما هو الظ ويستلزمه بالبين بالمعنى الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف كذا يستلزم النهي عن ضده الخاص
فسر النهي بطلب الترك او بطلب الكف تمام لكن الضد على التقدير الاول لوجود ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال
في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشيء عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى
والخوف الى انه يستلزمه ومنهم من اطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا واثبتها معنى وذهب بعض المتاخرين الى نفي الاقتضاء
في الضد الخاص مط واثبته في الضد العام بالتضمن لنا على ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك ح طلب ترك
الترك لان معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظ وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض
بان النزاع يرجع الى اللفظ حيث سمى طلب الفعل طلبا لترك الترك وعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت لرجع الى ان الامر بالشيء له
عبارتان اخرى كالاحجية ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينيته بالمفهوم من حيث الصدق لا في التسمية اذ لم يدع احد ان النهي عن الضد له معنى غير معناه
المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية المفهوم في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا ان التشاجر في نظائرها غير عزيز في كتب القوم ولنا
على انه يستلزم النهي عن ضده العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن العدم او الكف عن الكف حيثما يتوقف عليه فعل الواجب مع ترجح
حصول المامور به فيجب له على ما عرفت في بحث المقدمة ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه ونقول ترك المامور به حرام والكف سببه فيحرم لما على التقدير من يكون النهي
عن ترك تبعا على ما هو شان المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المامور به ليكون للاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف بل الى وجود
من الارادة وهذا ظ ولنا على انه يستلزم النهي عن الضد الخاص من حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد مما يتوقف عليه حصول
الواجب فيجب لما مر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى النهي لغيره وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيحرم لامتناع
اختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه مستلزما للحرام حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان
كان لمانعيته سببا لترك الواجب الا انه سبب شاني غالبا لاستناد ترك الواجب الى الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث
يتوقف فعل الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية الترك عين النهي عن الفعل فان كان
الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قول القائل اترك كذا امر بترك الفعل وهو معنى النهي عنه ومثله تجنب واحترز وكف فان المفهوم منها عرفا انما هو طلب الترك وان كان
جزئه كما في الصوم فان اعتبر منفردا كان واجبا غيريا من باب المقدمة كما مر وهو معنى النهي عن فعله وان اعتبر في ضمن الكل كان واجبا نفسيا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين
الصورتين عن موضع النزاع نظرا الى ان ليس فيهما امر بالشيء وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك وقد نص بعضهم على الخروج في الاول والاولى ارجاع
الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذي يضاد الترك هو نقيض الترك وهو الذي هو ضد عام وان غايره في المفهوم فينحصر اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص عند نافي
الالتزام وهذا اوفق بتعميم بعض المباحث الاتية واعلم ان قضية ما قررناه من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون كل واحد من احاد الواجب
المخير منهيا عنه بالنهي التخييري من باب المقدمة اذ انما يتوقف وجود كل واحد منها على عدم الاخر وهو كما ترى على ما ساعد عليه النظر الصحيح فان ما قررناه من وجوب مقدمة
الواجب المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول قضية التخيير تساوي الاحاد في المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الاخر فلا يكون تركه
مطلوبا لاداء الى الاخر في المطلوبية على تمام الاشارة اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب الشيء لشيء يستدعي
رجحانه وهو يستدعي مرجوحية الفعل وهو ينافي رجحانه فضلا عن مساواته للاخر في الرجحان وجوابه لا بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كالمخير بين الجمع ومنع الجمع
فانه لا ريب في مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال بفعل الاخر بمجرد دعوى صحة الاجتماع فيتاتى الاشكال فيه والفرق بينه وبين الضد العادي او العقلي غير
معقول كالفرق بين المقدمة ... بل بالحل اما على الاول فبان مطلوبية الترك للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبية ما يتوصل به اليه لا مط على ما حققنا سابقا
فالتخيير بين الفعل والترك الخاص لا يكون اباحة وانما الاباحة هو التخيير بين الفعل ومطلق الترك واما على الثاني فبان رجحان الفعل على جهة التخيير لا يستلزم مرجوحية تركه
مط وانما يستلزم مرجوحية تركه المجرد عن المعادل فلا ينافي رجحان ترك المتوصل به الى المعادل وسياتي لهذا مزيد بيان في مبحث النهي حجة من قال بان الامر بالشيء عين
النهي عن ضده انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه والتالي باقسامه باطل بيان الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفات
النفسية ما لا يفتقر في اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان امتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما
في محل واحد لان ذلك شان المثلين والضدين لكنهما يجتمعان في محل واحد مكلفا او مكلفا به اما الاول فواضح واما الاخر فلان الحركة يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن

السكون

السكون الذي هو ضدها ... يجتمع فيها وصف كونها مامورا بها ووصف كونها منهيا عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان احدهما باعتبار الذات
والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما اخلال بحقيقة الضد كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصف الحسن والقبح تضادا وذلك لان الكلام في حال
هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي
عن الضد اعني الامر بالضد لانه تناقض او تكليف بالمحال واجيب بمنع ما جعل لازما للخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كاضاءة العالم
ووجود النهار او ضدين لامر ثالث كالعلم والقدرة المضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع ضد الاخر لادائه الى انفكاك المتلازمين او اجتماع الضدين وهذا
انما يستقيم اذا انحصر الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان القائل المذكور ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بالمعنى الذي سبق او الضد
في الجملة او فسر النهي بما ذكرناه صحت دعواه لما بينا وان فسدت حجته لما ذكر والا فسدت دعواه وحجته حجة من قال بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام ان ماهية الوجوب
يعني الايجاب مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب تدل على النهي عن الترك بالتضمن والجواب ان مدلول الامر لا يزيد على طلب
الفعل كما مر في مدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهي عنه فطلب الفعل راجع اليه او الى جزء مدلوله وان كان بمعنى تاكد الطلب فهو من عوارضه الطارية عليه بحسب
بعض مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزءا لمعنى يدل عليه الامر بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتاكد كما هو الظ
فهو في الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتاكد وان غايره في المفهوم فلا يكون جزءا منه وان فسر المنع بطلب الكف او فسر الترك بالكف فقضية مقالته اوضح فان الامر
بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلا عن طلبه ... وطلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على انا نقول اذا كان النهي عن الترك جزءا من معنى الايجاب فمعنى النهي عن الترك اما
طلب عدم الترك او طلب الكف عنه وكيف كان فذلك الترك او الكف الذي تعلق به الطلب يجب تحقق معناه فيه لاستحالة اتصافه بغيره من الاحكام والا لم يكن الامر
للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركيب كل ايجاب من ايجابات غير متناهية وذلك في الفساد حجة من قال بالاستلزام بجهاته الاول
ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج شهادة بان الماخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه تعسف الثاني ان
الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا وهو اما نفس الكف او فعل ضد غير الكف لانه لا ذم الا على فعل لانه المقدور وايهما كان يكون الذم عليه يستلزم النهي عنه واجيب عن الاول
بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن وان خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به احد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء
من معنى الوجوب اذ لا يزيد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على
فعل الضد بل على الكف ولا نزاع فيه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرناه وبما سنذكره وقفت على ما في الاحتجاجين وجوابيهما من الوهن واضعف احتجاج الفاضل المعاصر على
كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده العام استلزاما بينا بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي فيلزمه اذا صدر من الشرع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه وكانه
يزعم ان المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ كالبصر بالنسبة الى العمى
وقد صرح بهذا في بعض مقدمات مبحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص وضعفه ظ لان المتبادر من الامر انما هو الالزام
بالفعل وهو نفس الحتم والايجاب واليه يرجع المنع من الترك وهذا التبادر عندهم وضعي لا اطلاقي كما عرفت فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوعية
من الترك بمعنى مبغوضيته فهي وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا يختص بالشارع
بل يعم جميع الاوامر الالزامية نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب في غير اوامر العالي حجة من نفى الاقتضاء في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام
والتالي بط اما الملازمة فلما مر من بطلان العينية والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلثة ظ واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم
ترك الواجب وهو محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف على ترك الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك معنى حرمة الفعل
وكلاهما ممنوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي المتلازمين في الحكم ما لم يكن بينهما علية على التفصيل السابق وهي في المقام ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في
ذلك واما الثاني فلما في دفعه وجوه الاول ان مقدمة الواجب لا يجب ما لم يكن شرطا شرعيا كما يراه الحاجبي وسببا كما يقول به صاحب المعالم ظ ان ترك الضد ليس باحدهما ...
ويشكل على الاول بالضد الشرعي مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضاء فيه ايضا وربما امكن توجيهه بان الكلام في نفي الاقتضاء من جهة الضدية وهي مغايرة للجهة
الشرطية وان استلزمها فاعترافه بالاقتضاء في الضد الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب اعترافه به فيه بالاعتبار الاول وفيه تكلف والجواب واضح مما حققناه سابقا من وجوب
مقدمة الواجب مط وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني ما ذكره بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب اذ لا توقف عليه وانما
هو يستلزمه بل توهم التوقف في عكسه اولى كما زعمه الكعبي ومنشأ التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين مع انه محال انتهى واراد بقوله ولذلك يتوهم من الطرفين
الرد على الحاجبي والعضد حيث التزما بالتوقف في المقامين وقوله مع انه محال اشارة الى لزوم الدور والظ على هذا التوهم هذا الرد متضح الورود وقد لغز الفاضل
المعاصر حيث استغرب قوله مع انه محال معترضا عليه بان المقامين متغايران وهو مما يقتضي بعدم وقوفه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه في غاية الوضوح والظهور وربما
جعل توهم التوقف في العكس اولى لان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والجواب ان قضية تضاد الافعال والاكوان ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم الاخر فان
عدم الضد لمانعيته معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانه لا يعتبر فيه وجود الاخر وانما ذلك من لوازم وجوده وهو على تمام التنبيه عليه سابقا فالفرق بين
المقامين في غاية الظهور فان قلت قضية مانعية شيء لشيء ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كان سببا لعدمه وهذا ينافي
ما قررت من ان عدم كل منهما شرط لوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية المانعية تاثير المانع في عدم الشيء لولا سبقه التاثير بسبب اخر لا التاثير الفعلي وليس الشرط في
وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مط وان استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي هذا كله اذا كانت المانعية من الجانبين تامة اذ كانت من جانب واحد
كالصلاة والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة من فعل الصلوة وليست الصلوة مانعة من وجودها بل مستلزمة لعدمها ...

الشئ لعدم المانع فى الكلام المذكور انما يجرى هناك من جهة المانع ولا يتوهم منه الاشكال المذكور وهذا من عجايب الاوهام ما سنح للفاضل المعاصر فى المقام حيث استظهر
ان يكون منشا توهم الفاضل المذكور هو انه لما وجدان ترك احد الضدين يتعلق غالبا عن فعل الاخر توهم انه لا مدخل له فيه اصلا وانما توهم ان مقدمة الفعل عبارة عما
يتوقف عليه فى نظر المكلف عند التفطن ووجدان الاضداد كثيرا ما يتركها الفاعل من غير ان يتفطن بتوقفه على تركها توهم عدم كون الترك مقدمة له ثم غفل عن رد
الكلام الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة له مطلقا او انه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا يتحقق له حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف منه ثم غفل نظرا بالكلام
الى حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مطلقا هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور بمكانة من متانة النظر فهو اجل من ان يخطر بباله مثل
لو توهما الواهمة فضلا من ان يعترف بصحتها ويستند اليها بل الظاهر ان منشا توهمه على ما يستفاد من بيانه هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على الصارف وحده
فعل الضد من جملة المقارنات توهم مثله فى جانب الترك ولم يتنبه للفرق بين المقامين هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور فى منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر
كما ذكره الفاضل المذكور من جواز خلو المكلف عنهما جميعا ففيه نظر لانه ان اراد الخلو عنهما حال التشاغل بغيرهما من الاضداد ففيه ان احدا لا يقول بتوقف ترك الضد
على التشاغل بضد اخر على التعيين بل يقول بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما مر التصريح به فى حجة الكعبى فلا يقدح جواز خلوه عنهما فى التوقف على
فعل احدها كما هو مناط الاشكال وان اراد الخلو عنهما وعن ساير الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به فى دفع شبهة الكعبى ايضا وقد اخذه من صاحب المعالم وغيره ففيه
ان ذلك مع ابتنائه عندهم على اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو هى حالة السقط وترك النفس لتصرفاتها الارادية فى البدن حالة وجودية فيرضا لجميع الافعال
بالضرورة فتكون كاحد الاضداد الفعلية فى توقف ترك الفعل الخاص عليها غاية ما فى الباب انه لا يجب من باب المقدمة بناء على خروجها عن قدرة المكلف لكن قد حققنا
سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بدليتان احدهما مقدورة والاخرى غير مقدورة تعلق الوجوب بالمقدورة على التعيين وسقط عن المكلف بحصول غيرها ان
اتفق فظهر ان جواز خلو المكلف عن جميع الافعال مما لا يجدى له فى منع التوقف البدلى على الافعال ومعه يبقى الاشكال بحاله على انه لا خفاء فى ان حالة الخلو وان لم
يستند وجودها الى قدرة المكلف استنادا تاما لكن لقدرته مدخل فيها قطعا اذ هو انه مشروط بعدم ارادته دفعها وهذا القدر من الاستناد كاف فى صحة التكليف كما
سنشير اليه فى مبحث النهى فيتساوى حالة الخلو وساير الاحوال فى ذلك وقد سبق لهذا مزيد بيان الثالث ما ذكره المعاصر المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة
كما هو محل البحث ممنوع ووجوبها الغيرى تبعا غير مفيد اذ النهى الغيرى التبعى لا يوجب الفساد ولا يترتب عليه الفساد لجواز اعتبار ما مر فانا قد بينا ان الكلام فى الضد الخاص
انما هو فى النهى الغيرى التبعى والمنع من ترتب الفساد والفساد عليه كلام فى الثمرة وهو نزاع اخر مع ان النهى الغيرى التبعى وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا
يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر والنهى على شئ واحد شخصا وجهة والاختلاف فى جهة النفسية والغيرية والاصالة والتبعية لا يوجب اختلافا فى المتعلق حقيقة
ولا اعتبارا وسيجئ لهذا مزيد بيان اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع فى الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة موسعة فانه لو اتى
بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالاقتضاء نظرا الى انتفاء الرجحان الذى هو قوام العبادة لان ترك راجح
ويمتنع رجحان الفعل مع رجحان الترك للتناقض ولانه منهى عنه بالنهى الغيرى فلو صح لكان مأمورا به ايضا لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهى فى
الواحد الشخصى وهو محال ومن المتاخرين من انكر الثمرة المذكورة حيث اثبت بطلان الضد على القول الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشئ يقتضى عدم الامر بضده والا لزم
التكليف بالمحال لامتناع الجمع بين المتضادين فيبطل اذا كانت عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب ويحقق
العصيان عنده وهما محرمان ويمتنع طلب الشئ حال تحريم مقدمته وهذه وجوه اربعة تقتضى بطلان الضد اذا كانت عبادة يتفرع الاولان منها على القول بالاقتضاء فقط و
الاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة قصروا موضع الثمرة على الصورة المذكورة ونحوها من المضيقين لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالاخر
وهو ضعيف اذ ليس منشأ هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشئ وبضده وهذا بعينه وارد فى الموسع ايضا كما ستنبه عليه ووجه التفصى عنه فى المقامين واحد
كما سنذكره بل اقول ويظهر الثمرة فى غير اوامر الشرع ايضا ممن ليس له اهلية الايجاب كامر صاحب الدار لمن اذن له بمطلق التصرف فيها بامر فعلى القول باقتضاء الامر
بالشئ النهى عن اضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرفات المضادة له ما عدا الخروج منها اذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة الى اللابس ثوب
الامر وشبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعنى بطلان الضد مطلقا بعيدا عن الطريقة السمحة بل مقطوعا بالعدم حيث يلزم فى مثل ما لو ترك المكلف اداء دين
مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها فى السعة حال علمه وتذكره به بل كل عبادة منافية لاداء الدين اذا اتى بها كذلك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تفصى عنه
بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد
بها لكونها شبهة فى مقابلة الضرورة والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص فيها بعضها ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطرة اذهانهم عن الشبهات المذكورة
لا يرتابون فى ان العبد المأمور بامرين متشاركين فى بعض الوقت احدهما مضيق والاخر موسع اذا تشاغل بالموسع فى وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث مخالفته
للامر المضيق وكذا لو تضيق وقتهما وكان احدهما اهم فى نظر الامر فتركه واتى بغير الاهم وتفصى فى المعالم عن اشكال منافاة مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة
لصحته بان الذى يقتضيه التدبر فى ادلة وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل الى ذى المقدمة فيختص بحال عدم الصارف عنه اذ حال وجوده لا يمكن التوصل به فلا
معنى لوجوب المقدمة ودعوى منافاة حرمة مقدمات الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون المطلوب حصول نفسها بل التوصل الى الغير فتى حصل
التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما فى الوسائل الى الحج على دابة غصبية فان الحج يصح وان وقع السير على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير على وجه محلل
وفى كلا الوجهين نظر اما الاول فلان وجود الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل كيف وهو المكلف بالفعل فى تلك الحالة فيكون مكلفا بمقدماته والادلة التى سبقت على
على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها مع الصارف وبدونه وهذا مما لا سترة عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج على القول المذكور بظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
حيث علق فيها الامر بالوضوء الذى هو مقدمة للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة

الصلوة

الصلوة ويتم الكلام فى باقى المقدمات بعدم القول بالفصل وجوابه ان المفهوم من التعليق فى الاية بمساعدة سياقها انما هو مجرد اشتراط الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا
توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر بالرجوع الى العرف فيها وفيما يرد من نظايرها مع ان القيام فيها مفسر فى بعض الاخبار بالقيام من النوم فلا تعلق للاية بالمقام ومع
التنزل فالاية ظاهرة فى ذلك فلا تنهض دليلا فى مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما الثانى فلانه لا ينهض بدفع الاشكال على الوجه الذى قررناه من امتناع التكليف
بالشئ حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يحصل منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال فى وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته
ومثال ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة قياس مع الفارق لان تلك المقدمة معدة فى الحصول على حصول ذى المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف
فعل الضد فان مقدمتيه المحرمتين مقارنتان له فى الحصول مستمرتان باستمراره فيمتنع التكليف به بشرط حصولهما لوجوب مقارنة تمام الشرط لتمام المشروط وهو محال
وقد يتفصى عن اشكال لزوم توارد الامر والنهى فى الضد بان الامر النفسى يجوز ان يجتمع مع النهى الغيرى وانما الممتنع اجتماعه مع النهى النفسى وهذا ضعيف بناء على ما يظهر منهم من
تفسير النهى بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النفسيين انما هو تنافى قضيتهما فان كون الشئ الواحد بالشخص مرادا ومحبوبا كما هو قضية الامر ينافى كونه مكروها
ومبغوضا كما هو قضية النهى وهذا كما ترى لا يختص بالنفسيين بل يجرى فيهما وفى الغيريين والملفق منهما وهذا على ما نقول به من امتناع الاجتماع واضح واما على ما يرى جماعة
من المتاخرين من جواز ذلك مع تغاير الجهتين فلا ينفعهم فى المقام لظهور ان المأمور به بالامر النفسى هو عين المنهى عنه بالنهى الغيرى واما جهة النفسية والغيرية فيهما فلانهما صفتان
للامر والنهى والاختلاف فيهما لا يوجب تغايرا فى متعلقهما ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسى مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة
النفسية مع الوجوب الغيرى اذ لا يعقل فرق بين المقامين مع ان ظاهرهم الاطباق على المنع فى الثانى حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غير
نقل خلاف منهم فيتوجه المنع الى الاول ايضا وتظهر ثمرة النزاع فيما ذكرناه فى سبب الحرام ومقدمته التى قصد بها التوصل اليه فانهما محرمان غيريان على ما هو التحقيق ويمتنع
ان يكونا مع ذلك واجبين نفسيين او غيريين كما فى الجهر بالقراءة حيث يكون سببا للتنبيه مقدمة لمحرم او مؤديا الى قتل شخص محترم واما فى غيره فلا ثمرة فيه على ما ستقف عليه
من تحقيقنا الاتى لا يقال لا نسلم وحدة المتعلق فى ذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهى التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا معنى مطلوبية المقدمة
للتوصل فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل بها غاية ما فى الباب ان تكون تسميته نهيا عن الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل يوجب مطلوبية نفس
المقدمة لانها مقدمة له ولا سبيل الى ان يجعل المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلك يبطل لان التوصلات الغير المتناهية اذا اخذت
باسرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها ايضا هذا والتحقيق ان مطلوبية الشئ يستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس المقدمات واما التوصل الى الواجب
فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسى كما ان التوصل الى المقدمة راجع الى ايجادها وفعلها وهو واجب غيرى فاندفعت الشبهة واساسها لا يخفى ان الجواب المذكور
على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات السابقة هذا وقد يتفصى ايضا عن الاشكال المذكور بان الامر والنهى يجوز توارد هما على شئ واحد اذا كانا مرتبين
سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين وان قلنا بان التكليف بالمحال محال اذ لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون فى دار زيد مطلقا لكن
لو عصيتنى وكنت فيها فانا اوجب عليك ان تكون فى موضع كذا منها فانت حال كونك فى موضع كذا منها منهى عن الكون فيه مطلقا ومأمور به بشرط الكون فيها فالمكلف
مأمور اولا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا عزم على المخالفة وتحقق فيه الصارف عنه وجب عليه فعل الضد مع بقائه على صفة الحرمة فوجوب الضد مشروط بحصول الصارف
عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالنسبة الى ذلك اقول فتحقيق ما ذكر توجه الامر المطلق الى المكلف بعد وجود الصارف مع توجه النهى المطلق اليه اذ الواجب
المشروط مطلق عند وجود شرطه ضرورة العقل قاضية بامتناع توجه الامر والنهى الى الشئ الواحد بالشخص والجهة مطلقا والدليل المذكور ينهض حجة عليه حتى انا نعرف فى ذلك
على مخالف من القائلين بامتناع التكليف بالمحال مطلقا نعم يتجه جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما فى الكنز غير سديد عندنا كما سننبه
عليه نعم قوله فى المثال المذكور ان كان مقصوده الامر بالكون فى موضع كذا منها اقل تحريما من الكون فى غيره واطلق لفظ الوجوب عليه توسعا فخارج عن محل البحث وان
اراد انه مع كونه مبغوضا له مطلقا مطلوب له على تقدير الكون فى الدار حتى انه يصح قصد الامتثال والتقرب به لبعض نظيره بالمقام ففساده ضرورى كما مر فى الاعتذار بان
وجوب الضد مشروط بحصول الصارف مما لا ماخذ له اصلا ومع ذلك فستقف على ما فيه مما لا مزيد عليه ويمكن التفصى عن الوجوه المذكورة ايضا بالتزام جواز التكليف
بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه الاول لان الرجحان المعتبر فى العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهى متحققة فى فعل الضد بتعلق الامر به والتكليف
بالمحال اللازم فى الوجوه المتاخرة غير مانع من الامر بالضد لاستناده الى المكلف حيث عصى بترك الواجب وضعفه واضح مما حققه من ان التكليف بالمحال محال واجاب فاضل الكفاية
المعاصر عن الوجه الثالث بان الذى يقتضيه الامر بالشئ مضيقا انما هو عدم الامر بضده مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان معنى الواجب الموسع وجوب الفعل فى مجموع
الوقت من غير تعيين لجزء من اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما يجوز من اجتماع الامر والنهى فى الشئ الواحد مع تعدد الجهة وانه من سوء اختيار المكلف هذا محصل كلامه
وفيه نظر اما اولا فلان ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الاتى ومع ذلك فالضرورة قاضية بعدم الفرق فيما لو
ترك الانقاذ الواجب واشتغل بالصلوة بين ما اذا وقع ذلك فى اثناء الوقت او اخره فالتزامه للبطلان فى الثانى دون الاول تحكم واضح ويمكن التفصى عن الاخير
بالفرق بين التضييق الاصلى والتضييق العارضى بسبب تاخير الموسع الى اخر الوقت فان الامتثال فيه ايضا ليس باعتبار ايقاعه فى اخر الوقت بل فى مجموع الوقت واما ثانيا
فلان ما ذكره فى الموسع مبنى على ان الامر يتعلق بالفعل الكلى فى كلى ذلك الوقت فلا يضاد الواجب بهذا الاعتبار وانما يضاده باعتبار الفردية وعدم مطلوبيته لا ينافى
مطلوبية الطبيعة لان الفرد مقدمة للتوصل الى الطبيعة فيجئ التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه الاول ان المطلوب بالامر اما الوجود
او الايجاد الخارجيان او الطبيعة المأخوذة من حيث الخارج ولا شئ من هذه الامور بكلى كما سيأتى تحقيقه الثانى ان الكلى عين الفرد فى الخارج فلا يكون مقدمة له كما مر بيانه
الثالث ان المطلوب بالامر الموقت ايجاد الطبيعة فى الوقت الخارجى لا الوقت المفهومى ولا الذهنى وذلك واضح وظاهر ان الوقت الخارجى جزئى مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت
التخيير بين الاجزاء فتكون الطبيعة مطلوبة فى كل جزء على حد البدلية وانه بعد مثل ذلك الاصطلاح تخييرا ولا خفاء ان الطبيعة المقيدة بوقت الواجب مضاد للفعل فينفى

الاشكال

الاشكال ومولا امر بالشي مع الامر بضده بحاله ثم اقول والتحقيق عندي ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء ايضا كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لا
تنهض حجة على الفساد اما اجمالا فبالنقض بالواجبات والمندوبات التخييرية المتفاوتة في الفضل انواعا وافرادا اذ لو توقف فعل غير الارجح منها على ترك الارجح فانه لو تم ما ذكر
لزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من فعل الارجح والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الارجح وترجيح
له فلا يكون فعله مطلوبا ولا راجحا للتنافي او تعلق الامر بضده على التعيين وترك مقدمته كذلك يوجب عدم تعلق الامر به والا لزم الامر بالضدين والامر بالشيء مع النهي عن
مقدمته ان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من النقيض ضرورة ان التكليف بالمحال مح مط ولا يذهب عليك ان هذا النقض يبتني على امرين الاول ان تكون مقدمة
المندوب مندوبة وقد بينا سابقا الثاني ان يكون افضل الفردين المخير بينهما مندوبا على التعيين كما يراه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما سيأتي بيانه في محله وعلى تقدير
يكون النقض الزاميا واما تفصيلا فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد المتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مط ولو على تقدير عدم التوصل
بتركه الى فعل الواجب وانما ينافي رجحانه في نفسه مط او على تقدير التوصل فيقتصر على نفيه لا دليل ان التقدير الاول من لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار
الا صحيحا وتحقيق المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتنافية المتقابلة فلا يمكن تواردهما على موصوف واحد ولا تحقق احدهما بدون الاخر وهما قد يكونان عينيين
تعيينيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل ونقيضه وقد يكونان تخييريين وكفائيين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران
بالنسبة الى فعل فعل اخر فيقال هذا ارجح من كذا او اشد مرجوحية منه ولا خفاء في ان الرجحان والمرجوحية المعتبرتين في مهية الاحكام التكليفية العينية التعيينية انما
هما بالاعتبار الاول وح فمتى اتصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق او المقيد المخصوص بهذا الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسبه اطلاقا
وتقييدا وعلى قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل سواء كان الرجحان مط او معلقا واما رجحان الترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية ترك هذا الترك المقيد
لمكان التناقض دون الفعل لعدم مناقضته معه نعم قد يكون ترك المطلق راجحا ايضا كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما مر في القسم الاول وحيث
ان ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمة لفعل الواجب كان اتصافه به مشروطا بحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما اسلفنا تحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفت ان قضيته
رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل
الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مط ومرجعه الى مرجوحية ترك الغير المتوصل به لان تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي
رجحان الترك المتوصل به فاندفع المنافاة لان مبناها على اجتماع صفتي الرجحان والمرجوحية في محل واحد على ما قررنا يغاير مورد كل واحد لمورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان
ترك الضد راجحا على الاطلاق او راجحية فعله على الاطلاق او على تقدير التوصل بتركه وقد بينا خلافه ونقول في الوجه الثاني ان المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي
الذي نقول بامتناعه ان يعتبر في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواحد واجبا وحراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله ثم وهو غير
حاصل هنا اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل بتركه لا المطلق وقضيته ذلك تحريم ترك هذا الترك المقيد دون الفعل فلا يلزم من
وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا الجواب جار لما ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت
عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري على ما هو ظ كلماتهم بل صريحها بطلب الترك المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه مع الامر النفسي ثم كثير منهم يطلق الامر
النفسي وربما فسره بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بمخالفة النهي ونحن لا نقول بشيء من ذلك وانما نجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بقيد كالتوصل به الى
فعل الغير مع الامر النفسي المشروط بكون المكلف بحيث لا يأتي بذلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه عديدة وبالجملة فلا مدخل للنفسية و
الغيرية عندنا في ذلك كما زعموا وانما العبرة بتقييد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدم تحقق الامر فيجوز الاجتماع من غير فرق بين النفسيين والغيريين والملفق
منهما وحيث ينتفي احدهما او كلاهما يمتنع الاجتماع مط وتنقيح المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني التعييني بكلا نوعيه من الايجابي والتحريمي يستلزم مبغوضية نقيض مورده
كالرجحان والمرجوحية فمطلوبية فعل مطلق او مقيد مط او مقيدا يستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبيته اطلاقا او تقييدا ومطلوبية الترك المطلق بفعل مطلق او مقيد
مطلقا او مقيدا يستلزم ايضا مبغوضية الفعل على حسبه اطلاقا او تقييدا ومطلوبية ترك المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيدا يستلزم مبغوضية ترك
هذا الترك المقيد لمكان المناقضة دون الفعل لعدم مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد عن القيد لا يقال ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام يستلزم
حرمة الخاص لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك وبحسب الصدق مم وقد مر بيانه في مقدمة الكعبة ونظير الترك فيما لو نذر التعبد بترك مرجوح كالسفر منفردا فانه يجب عليه
تركه منفردا فلو عصى وسافر كان سفره مباحا واتمه وفعل الافطار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل وجوب تركه المطلق
ايضا ولهذا يحرم عليه ان يترك النية ابتداء او افطر وربما يحرم من حيث تسببه لترك الواجب ايضا كما لو شرع في الصوم ثم بدا له الافطار بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية في نيته
وعلى تقدير اعتباره يعصي بنقض النية لا بمنافاة الابطال قد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب وان الامر انما يتعلق بفعله على تقدير عدم
التوصل بتركه اليه فقضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم التوصل مبغوضية تركه الغير المتوصل لا الترك
المتوصل به فلا منافاة في اجتماع الحكمين لعدم استلزامه اجتماع صفتي المطلوبية والمبغوضية في الشيء الواحد فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيدة
فيكون تركه المبغوض ايضا مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة لما مر من ان اطلاق احدهما وتقييده يستلزم اطلاق الاخر وتقييده وقضيته مبغوضية الترك المطلق او مقيده
بتقدير عدم التوصل مبغوضيته فرد من التوصل به غيره او مقيد بالتقدير المذكور ومع ان ترك المتوصل به مطلوب على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية في الترك
المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو مح قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب باعتبار كونه مطلوبا ففعل الضد باعتبار كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون
مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايضا ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوبا على الاطلاق والسر فيه ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه ثم تقديره يمتنع ان يكون
مجعولا بالقياس الى ذلك الواجب كما لو لوازم شرطه وان جاز اتصافه بذلك من حيث نفسه او كلام اخر وقد نبهنا على ذلك لانا نقول فيلزم على تقدير ترك الواجب يجب ترك الضد الموصل

به الى فعل الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى حصول ما هو من شرط وجوبه وهو كون المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى
فعل الواجب ويستحيل التكليف الفعلي بالفعل وتركه معا الا انا نقول استحالة مثل هذا التكليف انما كان من حيث استلزامه لاجتماع صفتين متنافيتين في شيء واحد من كونه مطلوبا
ومبغوضا او راجحا ومرجوحا فقد عرفت بطلانه حيث بينا ان مورد كل منهما مخالف لمورد الاخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالمحال حيث ان قضية فعلية
التكليفين الجمع بين الضدين من الفعل والترك وان اعتبر امتثالهما معا فانه ممتنع نفيه لان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك حتى يلزم
منه التكليف بالمحال كيف وانتفاء احدهما معتبر في مطلوبية الاخر وانما يمتنع التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما وبالجملة لا يمنع العقل من التكليف بالضدين معا
اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير الخلو من الاخر لجواز التكليف بالمحال اذا استند الى المكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا بالمحال حيث
ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الاخر فكما يصح رجحان احد الضدين مط والاخر على تقدير التشاغل به ولا يلزم منه رجحان الممتنع اعني الجمع بين الضدين فكذلك الحال بالنسبة
الى التكليف والطلب وبهذا يتبين الجواب عن الوجه الثالث ايضا وتوضيحه ان ما ذكره من لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان المطلوب حصول الضدين معا واما اذا كان المطلوب
اولا هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة في الاول فلا استحالة لان منشاها عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مختص بحال التشاغل بالواجب
اذ حال عدم التشاغل به يتمكن من ضده فيصح الامر به فان التنافي انما هو في فعل الضدين لا في تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب
مطلق بمعنى انه ليس على تقدير ووجوب الضد معلق بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب ليس مشروطا بترك الواجب ولهذا لا يعتبر في تعلقه بالضد وقوع
المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف فيه ويكفي علم المكلف به بمراجعة نفسه في كفاية الظن رجحان ولا حاجة في افادة ذلك الى التصريح به بل يكفي
التعويل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه عند بحث المقدمة وفي الوجه الرابع ان الممتنع انما هو ايجاب الشيء حال تحريم مقدمته مط واما ايجابه على تقدير
حصولها كما نقول به في المقام فلا باس به وان كانت مقارنة له في الحصول وقد مر تحقيق ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وجوابه
ان البناء على ظاهر الاية يقتضي بطلان كل عبادة تصدر عن غير المتقي مط وان كان عدم تقواه من غير جهة العبادة وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فيتعين حمل الاية بين التخصيص وبين
حمل القبول على القبول الكامل فانه لم يترجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصارف عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها من
ما ذكرناه في الوجه الاخير منتفع واما في الوجه الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة ح سبب لامرين ترك الواجب وفعل الضد فتحريم احد معلوليها وهو ترك الواجب
يمنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته مح ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه بان وجوب الضد بعد الصارف عن الواجب
لان وجود الضد بعد تحقق الصارف واجب ويمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه حصول سببه والحكم اما وكذا النقض بالعبادات المرتبة في الفضل اذا كان ترك الافضل منها
الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين فينافي مطلوبية فعله فلا بد له على البناء المذكور من ان يجعل مطلوبيته على تقدير وجود
الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوب حصول سببه يعرف الكلام في ذلك مما مر
في النقض المتقدم وانما تنبانبا على الحل وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على ما زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا يغاير حكم العلة حتى انها اذا حرمت حرم متحد معلوليها
حرم معلولها الاخر لحرمتها واستحالة ح وجوبه فمدفوع بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشرنا اليه في دفع الاعتذار من كونه
ايجابا للشيء بشرط وجوبه حصول سببه كما مر في دفع الاعتذار المذكور فيرد بانا لا نسلم ان وجوب الضد يتوقف على وجود الصارف عن الواجب بل يتوقف على نفس عدم حصول
الواجب لانه الذي يحتاج الى اشتغاله بالضد بنفسه فبعده يتمكن منه بخلاف الصارف فانه لو ازيح فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه يمكن دفعه بان وجوب الضد لذا توقف
عن ترك الواجب فقد توقف على وجود الصارف الذي هو سببه ايضا لان ما يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايضا بالضرورة فيلزم المحذور ايضا لانا لا نسلم ان ترك
الواجب مستند الى وجود الصارف بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع اذ يبقى الاستبعاد في تعين قدرة المكلف عن سببا انها حال حصولها
ولا ريب في امتناع التكليف بسبب انها كالالقاء من الشاهق بالنسبة الى القتل ثم يبقى معه الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا
ولا يسقط التكليف عنه حال حصولها وهو ظاهر الفساد يجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على الارادة ولا يعقل فرق بين بقاء التكليف حال الارادة وبين انتفائه
فيها لانا نقول اما الاول فمدفوع بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايضا فان عدم الارادة في الفرض المذكور مستند الى
وجود الصارف واما الثاني فمدفوع بان الفرق بين الاسباب الاختيارية بين لك ضعيفة لان المكلف حال التشاغل بها قادر على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة
وغيرها وبعدها لا يتمكن من الترك فيهما اما في غير الارادة فظ واما في الارادة فلانها بعد حصول ما هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه التقدير
ان هذا هو الصارف الذي يستند ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد التي هي سبب
لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققنا سابقا من ان تعلق الوجوب بالضد لا يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور
بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط ووقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب به قبله لا يقال اذا كان تعلق الوجوب على تقدير
حصول المسبب كان تعلقه على تقدير حصول السبب ايضا لكن التالي باطل اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان المرجع الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه
المسبب ولا ريب في انه مستلزم لكونه بحيث يصدر منه السبب فتوقفه على الاول يوجب توقفه على الثاني واما بطلان التالي فلانه ايجاب للشيء على تقدير وجوبه حصول سببه من غير
اعتبار امر زائد لانا نقول تلك قصد التكليف لا المسبب تلك الارادة وفساده ضروري لانا نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى ارادة الضد
اولا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد اولا ولا ريب في ان التكليف كما يلاحظ الاعتبار عليه ان صادف الارادة كما في سائر التكاليف نعم يمتنع التكليف على تقدير حصول الارادة فقط
وظ ان المقام ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الذي قررنا كذلك يدفع الاشكال على الوجه الاول ايضا ومما يوضح ذلك انه اذا وجب على المكلف بعد او شبهه
التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين اذا كان متطهرا فانه اذا استند محافظته على الطهارة في ذلك الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجبة او الذكر الواجب به

فالقراءة

فالضرورة مخصصة بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لظهور ان وجوب القراءة والذكر مستند الى وجود الطهارة او عدم الحدث المستند
الى ارادة تلك القراءة او ذلك الذكر فيستند وجوب القراءة او الذكر الى وجود علتها الموجبة لها ومثله الكلام فيما لو استند ترك السفر الى ارادة الصوم وجاز دفع
والحل ما عرفت من ان التكليف بالقراءة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصوم المشروط بالحضور مطلق وليس مقيدا بما اذا كان سببا في وقوع الشرط
الارادة الموجبة للقراءة او الذكر الواجب فلا استحالة في التكليف على تقديره نعم يرد على الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان نفسه شرطا في تعلق التكليف بالضد
لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالضد في اثنائه فيثبت الثمرة المذكورة مع ان المقصود نفيها بذلك كما
تحقق الكلام بطلب ما حققنا عند بحث المقدمة فاذا تبين لك فساد التفصيل المذكور بما لا مزيد عليه فاعلم ان من فضلاء المعاصرين من فصل في المقام بين ما اذا
فعل الضد واضاع التمكن المكلف من فعل الواجب وبين عدمه فالتزم بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مرامه هو ان ايجاب الشيء انما
يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف ايجاب المتهول له والتوسل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة المقتضي لتحقق
السكون الواجب وما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايصال الحق المضيق الى صاحبه
فهو محرم سواء قصد به الغاية المحرمة ام لا لان باحثه يقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه وان قد دلالة الواجب بعد فلو لم يكن الضد الموجب لعدم التمكن منه محرما
لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النهي عن دخول البحر قبل
الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لادائها وغير ذلك فانه لم يرفع تمكنه بل كان في جميع احوال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب كالوتر لاداء الحق المضيق وتشاغل
بالصلوة فانه يتمكن في كل حال من احوالها ان يتركها ويشتغل بالواجب وليس في فعل الصلوة ما يقتضي دفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على
الدخول فيها فيجوز الابطال لمكان الابطال لغيره من الامور المترتبة عليها فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب ولا
فائدة تترتب على تركه مع ترك الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين هذا محصل كلامه ومرجعه الى قضاء وجوب الشيء بوجوب ما يوجب المتهول له ومنه بقاء التمكن فيحرم فعل
الضد الرافع دون غير الرافع اقول وهذا التفصيل عندي محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف فيجب ابقاؤه والمحافظة عليه لذلك فهو فاسد
قطعا لان بقاء التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته التي هي شرط الوجوب والضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب
من حيث كونه شرطا له كذلك لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا لبقائه لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث وان اراد ان التمكن شرط للتوصل الى
فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه فيمكن ان رفع التمكن يكون على حد سائر الاضداد الغير الرافعة للتمكن ضرورة ان ترك الكل شرط في التوصل الى
الواجب كما هو قضية ما بينهما من التضاد فيتحد الكلام في المقامين ويبطل الفرق المتوهم في البين وتحقيق المقام وتوضيحه ان الامر بالشيء يقتضي ايجابه لنفسه وايجاب
ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل اليه على ما سبق ذكره في الفصل المتقدم ولا خفاء في ان من جملة مقدمات الفعل بقاء التمكن منه وهو يتوقف على ترك الاضداد
المنافية له فيجبان للتوصل الى فعل الواجب لان مقدمة المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شيء لشيء انما هو وجوبه معه لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا على
تقدير حصول الاخر وترتبه عليه ومرجعه الى مطلوبية المشروط بكونه بحيث يترتب عليه الاخر فحيث لا يأتي المكلف بالواجب النفسي لا يتصف شيء من مقدماته التي اتى بها في الخارج
بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة له لانتفاء شرط وقوعها على جهة المطلوبية فيجوز ان يتصف بغيره من الاحكام حتى التحريم لخلو المحل عن الضد المانع فعل
المقتضي له لا يقال اذا تشاغل المكلف بفعل الضد فاما ان يتعلق به التكليف بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي يرتفع تمكنه عنه بفعل الضد او لا فان كان الاول
لزم التكليف بالمحال وهو محال وان كان من قبل المكلف على ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعلق التكليف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط
وجوبه ولا اشكال في جواز تعلق الوجوب بشيء وبضده في زمانين وذلك كما لو ترك سجدتي السهو على القول بفوريتهما وتشاغل بالفريضة عند سعة وقتها فان انعقادها منه
ح يوجب رفع تمكنه من فعل السجدتين شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعهما في اثنائها وكما لو ترك اداء الدين المضيق وسافر الى الحج فان بعده
عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه مثلا لانا نقول نختار القسم الثاني ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام
فيهما بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الضد على ما حققنا من توجه الخطاب بهما على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب في زمن فعل
الضد به الا كان اثر التكليف بالواجب جاريا عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا بد من عليك ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع للتمكن
الشرعي من الواجب بل المكلف في اثنائها مأمور بنقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة ووجوب اتمامها مبنية على تقدير عدم صدور الواجب منه في زمان يخل برفعها فاذا ابدا
العزم على الواجب في زمان يخل اتمامها به عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر بها في الواقع فتبطل وليس هذا ابطالا حقيقيا يطالب فيه بالحجة المجوزة له هذا
واما الوجوه التي تمسك بها الفاضل المذكور فلا تنهض باثبات دعوته من حرمة الضد الرافع للتمكن من الواجب بمعنى مطلوبية تركه مطلقا اما الوجه الاول وهو لزوم خروج
الواجب عن كونه واجبا فلانه الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمة الواجب وقد بينا فساده في بحث المقدمة وعلى تقدير صحته فلا دلالة له على مطلوبية المقدمة مطلقا وانما
يقتضي مطلوبية المقدمة التي يتوصل بها الى ذي المقدمة بالفعل اذ يندفع به شبهة لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا واما الثاني وهو كون الاحكام معللة بالحكم
فلان ذلك لا يقتضي مطلوبية ترك الضد مطلقا وانما يقتضي مطلوبيتها على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب اذ لا فائدة في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمة في
ايجابها كذلك وهذا مما يشترك فيه جميع المقدمات واما الثالث وهو النواهي المتعلقة بالافعال الرافعة للتمكن في خصوص بعض الموارد فظاهر ان المفهوم منها ليس الا مطلوبية تركها
للتوصل بها الى فعل الواجب فيجوز ان يتصف بغيره من الاحكام ولو سلم ان المفهوم منها التحريم مطلقا فانما يثبت بها ذلك في خصوص الموارد التي ورد النهي فيها فلا يتعدى الى غيرها
من الاضداد التي لم يرد فيها نهي ودعوى ان المفهوم منها بسياقها سريان الحكم الى جميع الاضداد المانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد في ذلك في حيز المنع كما لا يخفى فيبقى
اطلاقات الاوامر وعموماتها سليمة عن المعارض ثم اقول ان في كلامه انظارا لا بأس بالتنبيه عليها منها انه ان اراد ان ايجاب الشيء يقتضي ايجاب المتهول له والتوسل الى تحصيله

ثم

ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع وهذا غير سديد لانه ان اراد بالمتهول والتوسل ما هو الظاهر منه من الاتيان بمقدمات الشيء للتوصل
بها اليه ففيه مع كونه خلاف التحقيق كما مر لا يتم به الفرق لانه يصدق على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد التوصل به ولا يصدق مع عدمه وان اراد الاتيان بما يكون له
مدخل ما في التمكن من الواجب والاتيان به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا مما يتساوى فيه الضد الرافع للتمكن والغير الرافع له لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجود الواجب
وشرط له على ما عرفت مما حققنا سابقا حيث ابطلنا القول بانهما من باب المقارنات الاتفاقية فيكون في ترك كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوسل الى تحصيله بالمعنى
المذكور فيجبان او يحرم فعلهما على الاطلاق وان اراد بالمتهول والتوسل الاتيان بما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من
المقدمات وهو لا يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب وذكره لترك المنافيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة ولا يعقل للمتهول
والتوسل معنى يتناول جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بنى على القول بعدم توقف الواجب على ترك الضد ولو
بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا مزيد عليه وكلامه نص في عدم البناء عليه الا ان يحتاج الى التطويل
ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون وليس بصحيح بل ترك الحركة عين السكون ان اخذ بالمعنى المصدري وعينه ولازمه المنتزع عنه باعتبار الى ضده ان اخذ المعنى
الحاصل من المصدر نعم يصح جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للسكون بالاعتبار الثاني ولو بضرب من التوسع لكنه ح ليس من باب كون ترك شيء علة لشيء
بل من باب كون الشيء علة للاثر ومنها انه جعل فعل الصلوة مما لا ينافي اداء الحق المضيق وهو غير واضح لان اداء الحق اذا توقف على المسير كما هو المفروض في كلامه
ان المضي الى المسير رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى من يسير هو من النهوض فيجري عليه ما التزمه من حرمة الضد الرافع للتمكن منه فتبطل الصلوة لان حرمة الجزء مع
مطلوبية الكل فان قلت التضييق عرفي وفوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يخل به انما يخل بالتضييق العقلي وخطاب الشرع لا ينزل عليه قلت هذا انما يتم في التضييق
المستفاد من الخطاب اللفظي دون التضييق العقلي الناشي من قبل المكلف بتاخيره الواجب المضيق نظرا الى اصالة بقاء التعيين السابق في حقه فان كل تضييق عرفي
بعد التاخير يرجع الى التضييق العقلي فيصير من العصيان ولا بد من دليل على سقوطه ولولا ذلك لم يستقم قوله بعدم جواز السفر المانع عن ايصال الحق لان السفر لا يتحقق في
الخارج الا على التدريج فلا يتوقف تحريمه الا على الاتيان بالجزء الذي بعده لا يخل بالفورية العرفية بالنسبة الى حال التشاغل بالجزء الذي يليه فتدبر هذا ومما يتفرع
على هذا النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها عليها فجيء بها قبله او بدله مما لم يستفد منه شرطيته وذلك كما لو نذر ان يتنفل قبل الفريضة فبدء بها قبل النافلة فان
فعل الفريضة اولا رافع للتمكن من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين الفوائت مع حكمهم بالاجزاء اذا خالف الترتيب وربما يظهر من
الفاضل المذكور مساعدته في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على مذهبه غريب واعلم ان حكمنا بصحة الضد على ما حققنا مبني على ما اخترناه من اطلاق الامر فلو
قام دليل على الفساد في مقام تعين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في وقتها المضيق وفساد صوم غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك فيتقيد به اطلاق الامر و
كذا يبتني على ما ذكرنا الضد عن الموانع الخارجية ومنه ما لو اتى به للتشاغل عن الواجب والتوصل به الى تركه فانه لا اشكال ح في التحريم والفساد بناء على قاعدة تحريم المقدمة
من ان كل فعل قصد به محرم فهو محرم وعليك بامعان النظر فيما حققناه واوردناه فانه بمكان من الغموض والخفاء **تنبيه** النهي عن الشيء عين الامر بضده العام اعني الترك
ان فسر النهي بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا لظهوره لا يقتضي الامر بالكف ولا بضده الخاص الا اذا توقف الترك عليه نعم من فسر النهي بطلب الكف يتعين عليه القول
بالعينية بالنسبة اليه ومنهم من اعتبر الضد بمعنى احد الاضداد الوجودية التي يندرج فيها الكف واطلق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالتضمن وزعم الكعبي ان النهي
الامر بجميع اضداده الخاصة وقد علم الكلام في بعض ذلك ايضا بالمقايسة ومنهم من زعم ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة الضد الخاص والا لكان جميع المباحات مكروهة لمنافاتها
المندوبات والمضادة لها تمام العمر وليس بشيء لان الكراهة النفسية والغيرية غير لازمة اذ غاية ما يلزم من قاعدة الضدية رجحان تركها للتوصل به الى فعل المندوب
وهذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال في وقوع المباحات مكروهة اي متصفة بالمرجوحية ولو للغير وهو غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر مما حققنا في معنى
الوجوب للغير مع ان المعتبر في الكراهة ليس مجرد المرجوحية والا لكان تارك كل مندوب فاعلا للمكروه وهو تركه ولا خفاء في فساده بل المرجوحية الموجبة لمنقصة دينية في
فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين ترك المكروه ومخالفة الاولى **فصل** اذا تعلق الامر بشيئين او اشياء
على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى ان
الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول المتقدم معنى وهو بعيد لان الواجب على القول الاول
كل واحد بعينه لا على التعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان العضدي بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم احد
الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي على البدلية لا المصداق لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصداق دون مفهوم الواحد
فلا يمكن التوفيق بين القولين وحكي في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله او فعل ما عداه ومنها ان الواجب
معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة وجماعة وهذا مذهب تبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها
واستغنائها عن تكلف البيان الثاني ان معنى قول القائل اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا طلب العتق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج
عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم احدهما فيكون ذلك مطلوبا على التعيين لان الهيئة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب ليرجع الكلام الى ما
يكون معناه مفهوم احدهما حتى يصح تعلق الطلب به ولفظ او ونحوها انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما الى الاخر لا ان كلا منهما مطلوب باعتبار
صدق مفهوم احدهما عليه ولا بمعنى ان كل واحد واجب بعينه ان لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير الخلو عنها فيكون بتركها تاركا لعدة واجبات
تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها مستقلا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز تركه الى الاخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعرف الا عقابا واحدا على ترك
الجميع نعم يصدق على الامر بالوجه المذكور انه امر باحدهما او واحد منهما لكن مجرد الصدق لا يقتضي تعيينه في المفهوم الا ترى ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان

وغيرهما من المعاني المتضادة عليه مع انهما متغايران بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب استحقاق العقاب عليه كلّ فلا ينافي وجوبه
المعروف من ان الواجب على ما يتاعد عليه بالتحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب ان منها يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يحتج
بان الواجب مفهوم احدهما بانه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه هذا المفهوم اذ لا قائل بغيرهما والتالي باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع
وجوده فيمتنع وجوبه وان عين كلا او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا يقال الممتنع وجود المبهم في الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا بشرط
التعيين كما في المقام الآخر في ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف به وان اعتبر من حيث
ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فالنكرة مبهمة بالاعتبار الاول لا الثاني فمنشأ ابهامها على الاول شرط
الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير حينئذ في نفس
الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة بالطبايع الكلية تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فمدفوع
بان التوجيه المذكور انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعيين اخرى كما في النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعا وليس
هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب هو المطلوب واما ثانيا فلان المراد بالواجب المخير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او
يكون التخيير فيه بين امور متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة او في نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع البذل
لكنهما بعد نهي الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخيير بين اطعام زيد وعمرو فان التغاير بينهما بمجرد الاضافة وهذا لا يتأتى في الواجبات العينية اذ التخيير بين افرادها
من قبل العقل فقط او بين امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب في
الواجب المخير يتعلق بالآحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفي غيره يتعلق بها لا بعد الجنسية وانما قيدنا الخصوصية بكونها مفهومية احترازا عن اعتبار
خصوصية الوجود بناء على ما سنقرره في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة فان الامر بها لا يعد واجبا مخيرا في الاصطلاح مع تعلق الوجوب بالآحاد وجوبها من حيث
الخصوصية على البدلية فمثل اكرم زيدا او عمرا واكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل اصل مندوبا او راجلا ليس بواجب
تخييري وان كانت الافراد متخالفة بالحقيقة وكذا غيره التصريح باللفظ لتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دارت بين امور متجاورة فان كل واحد منها
مقدمة من حيث الخصوصية فيجب كذلك عقلا على التخيير وهذا الفرق يبتني على ما اخترناه في معنى الوجوب التخييري والا فيجعل الفرق باعتبار ان الوجوب ان تعلق بالـ
الطبيعة التي لا بد لها ... يسمى تعيينيا وان تعلق بالوجودات البدلية يسمى تخييريا هذا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود
كالحد الابد لها بخلافه في التعيينيات فانه متأصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وهو كما ترى والجواب اما تحقيقا ان الواجب هو الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير
فان الوجوب كما يكون تعيينيا كذلك يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروجه عن محل النزاع بل يصحح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح هذا الاشكال
انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافي جواز الترك المطلق مط فيمتنع ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز الترك مط لكنه لا ينافي جواز الترك في الجملة
فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز الترك الى بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره مط وقد جرى مصطلحهم على تسمية الوجوب
الذي يشوبه جواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظرا الى عدم اقتضائه تعيين الفعل وتسمية ما لا يشوبه الجواز المذكور وجوبا تعيينيا لتعيينه فاذا قلنا
في الخصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب لا يقتضي تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من شوب جواز الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق
واجب مجردا عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته كلام جدلي وفيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار التعيين ليس الا عتقا ثم اقول من قال بان الواجب في صورة التخيير هو واحد
الامور وان اراد به مصداقا لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والعضدي اتجه عليه اشكالات الاول
انه لا يتم على القول بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجبي حيث خص النزاع من تعلق الامر بالطبيعة حتى خص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود الكلي الطبيعي
في الخارج مع انه قد اختار في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره في المقامين تدافع الثاني ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير
متعلق به باعتبار كونه مفهوم واحد والا لامتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مقيدا باحد الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد يباين
المفهوم المقيد بالآخر كتباين القيود اذ قضية مباينة القيود مباينة المقيدات المقتضية لمباينة المقيدات من حيث كونها مقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات
لا بعينه كان مبهما وورد عليه ما مر من انه ممتنع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فاتضح مما حققنا ان صرف الوجوب في الواجب المخير الى مفهوم احد الامور غير مجد
في دفع الاشكال وان طريق التخلص منحصر فيما ذكرناه ومما حققنا في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الطلب التخييري بالجميع اذ لم يكن منهيا
عن الجمع لو وقع الجميع على وجهه ولامتنع عدم الامتثال او الامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودي يستدعي محلا وجوديا والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض
لانتفاء المرجح لا يقال قضية الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الآخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد عن الآخر فاذا اتى المكلف بما زاد على الواحد
دفعة كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الآخر فيلزم ان لا يكون الكل مطلوبا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع المقدمة الاولى
تارة ولزوم المدعى اخرى وذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الآخر بل بعد حصوله
والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري حالي الى وجوب تعييني فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا وهو منشأ الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف
حال الفعل كما يراه آخرون وهو الحق منعنا الاستلزام المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له عدم
مطلوبيته قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متشاركة في كونها مطلوبة على جهة التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على جهة المطلوبية وان لم تكن مطلوبة
حال الحصول فقد اتضح مما قررنا ان الواجب على القول المختار متعدد وعلى القول الآخر لا تعدد فيه فتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان ياتي بواجبات متعددة في زمان

اومكان

او مكان مخصوص فان نمنع تبرئه بما لو اتى بالخصال مرتبة على الاول بعد الثاني وفي بحث النية فانه يصح ان يتقرب بالخصوصية على الاول دون الثاني وفي مسئلة اجتماع
الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير واما على ما قرروه فيبتني جوازه وعدمه على كفاية تعدد الجهة وعدمها ومن نفى ثمرة
النزاع فكانه غفل عن تلك الاحكام بعدم بها واعلم ان الواجب التخييري قد يطلق على ما يتناول الواجبات التعيينية المترتبة كالخصال حيث تترتب الطهارة المائية
والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي او غير ترتيبي والحق ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا تخيير هنا اصلا نعم هنا البدلية من حيث افادة الثمرة المقصودة كوقوع
التكفير في الاول والاستباحة في الثاني ولعله لهذه العلاقة اطلق اللفظ عليه **تتميم** اذا ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظ من المقابلة في مثل هذا المقام العرف ارادة
الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابيا ان يكون كل واحد منهما واجبا على التخيير مط ومن هذا الباب التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه
بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالتشهد والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاث في الركوع والسجود ونحوهما مما يقع على التدريج والتخيير بين المسح باصبع واحدة
والثلث ونحوه مما يقع دفعة ولا يشكل بلزوم تحصيل الحاصل ولا خروج الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا ولا وقوع الترجيح من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالاقل
مع وقوع الاكثر غير معقول على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الاكثر على ماهية الاقل على الوجه الذي يتصف بالوجوب معه فلا يتوجه شئ من الاشكالات
وهل العبرة حينئذ بمطلق الزيادة او بتمام الفعل الزايد وجهان اظهرهما الثاني لان الظ من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط عدم وقوع الآخر فقط لا عدم ما زاد
عليه مط وحيث لا تقوم قرينة على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يعتبر الشرط في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا فيتعين ان يكون الاقل واجبا على التعيين
والزيادة مندوبة نعم لو اتحدا في الخارج وجودا كالتخيير بين مطلق الذكر وذكر خاص وكالتخيير بين مطلق الشئ ومقيده فلا يستقيم ذلك لما سنحققه من ان تضاد الاحكام يمنع من اجتماع
فردين منها في مورد واحد فالظ ان الامر بالاكثر للافضلية او يتحدان زمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل المامور باحد افراده لا على التعيين كالتخيير بين اطعام فقير
او فقيرين اذا اطعمهما دفعة فلما مر من وقوع كل منهما على جهة الوجوب والوجه ان يكون الامر بالاكثر للقدر المشترك ان شاع صورة الاتحاد في الزمان وان ندر الاتحاد
فالوجه ان يحمل على الاستحباب كما ان الوجه في عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يتعدد كالتخيير بين عتق عبد وعبد وامة
اذا اعتقهما معا او على التدريج كالتخيير بين نزح ثلثين واربعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا اتى بالاكثر فقد اتى بالاقل ايضا
على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب
لزم ان يكون المكلف اتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان التقدير كون الاكثر احد الآحاد مع انهما ان كانا واجبين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج
عن محل الفرض وان كان التخيير بين فعلين متغايرين كالاقل والاكثر لان المفروض فيلزم التخيير بين الشئ ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل يقتضي
سقوط التكليف فكان فعل الآخر به تحصيلا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احد افراد الواجب المخير لان قضية ذلك سقوط التكليف بفعله ولا فرق في ذلك
بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل او بعده فيتعين ان يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للقدر المشترك او للندب لا لكن
من الواجب والمندوب ليلزم جواز تركه ولو بجواز ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما قيل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا بد
من لها وبالجملة في التخيير لا معنى للتخيير بين الواجب ونفسه او بينه وبين المندوب اذ الظ حمل الامر بالاكثر على الافضلية ومثله ما لو ورد التخيير بين المطلق والمقيد كعتق
عبد او عبد مؤمن والا فالامر كما مر هذا ما ساعد عليه النظر الصحيح في المقام اقوال اخر منها ان التخيير بين الاقل والاكثر مط يقتضي وجوب كل واحد منهما الظ الا
ومنها ان الزيادة مندوبة مط لانها مما يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص
قبل الزايد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والا فكل واحد منهما واجب لانه فرد من الواجب وانت اذا احطت خبرا بما بيناه وقفت على ما فيه من الضعف
والسقوط **فصل** ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى موقت وغير موقت فالموقت ما عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المقضية وقد يوقت
بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك ركعة من الوقت بناء على ان ما اتى به خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع لاداء الموقت فان ساواه فمضيق
والا فموسع ولا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساواة على العرفية واخذت العبادة جزئية فيصح في مثل الصوم دون
مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها لجزء معين من الوقت كاول الزوال دائما متعذر وتحصيل العلم او الظن به لو امكن ممتنع عادة اللهم الا ان يتسامح
في طريقه كان يكتفى فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف اما الثاني اعني الواجب الموسع فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فاحالوه عقلا فمنعوا من وقوعه
شرعا وحاولوا تاويل الاوامر التي ظاهرها ما يفيد التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت والحق بآخره وهم بين قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به
الفرض كتقديم الزكوة على القول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقي المكلف فيه على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان نفلا وهذا القول
بظاهره لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب لانه وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى بما تيتم اذا كان وجوبه فيما قبل آخر الوقت مشروطا بكون المكلف
بحيث يدرك آخر الوقت بصفات التكليف فيلزم القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط اذ لم يعين الفعل وقتا غير الآخر وهذا واضح لنا على جوازه عقلا عدم ما يقتضي
خلافه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواه وعلى وقوعه شرعا تعلق بعض اوامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كامره باقامة الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل اذ ليس المراد استيعابه بالفعل بتكريره فيه او بتطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل يجزي ايقاعه فيه بجميع الاجزاء معا وتعيين الاول
او الآخر خروج عن ظ اللفظ من غير دليل احتجوا بانه لو لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من فعل الخ فيلزم جواز ترك الواجب فانه ينافي الوجوب فيتعين ان يكون الوجوب في
وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او آخره اذ لا قائل بالواسطة ثم احتج من خصه باول الوقت بانه لو كان الآخر لم يقض بادائه في الاول وانه بط بالاجماع فيتعين
الاول لكنه اذا عصى واتى به قبل خروج الوقت استحق العقوبة لما ورد من ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله ولا يكون ذلك الا ان المصلي في آخر الوقت قاضيا وانه بط بالاجماع
لانا نقول عدم جواز التاخير لا يوجب صيرورة الفعل قضاء كما في صورة نذر التقديم احتج من خصه بآخر الوقت بانه لو كان الاول لعصى بالتاخير وانه بط بالاجماع فيتعين

الاخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على اخر الوقت كما لا يصح لو قدم على اصل الوقت قلنا قد ثبت التخيير والجواز هنا بالنص وغيره والتمثيل المذكور مع كونه
قياسا مع الفارق منقوض بما مر من تقديم الزكوة والجواب ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على تركه مط والا لخرجت الواجبات التخييرية عنه بل ما يستحق العقاب
على تركه من غير بدل ولا عذر كما مر فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء
واما ما يقال من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه ففيه انا نقول بوجوب الفعل في
كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب لا محالة والبناء المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبايع من حيث هي فيكون الواجب هناك امرا كليا واحدا لا يتصف
تركه الا بتركه في تمام الوقت وهو عندنا بمعزل عن التحقيق كما ستعرفه اذا انهدم بناء هذا الاصل سقط ما فرعوا عليه من التفاصيل مع ان كلا من الحاجبين قد تصدى
لابطال مذهب الاخر بما يغنيه وكفانا به واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسع يتحلل الى واجبات تخييرية ثم منهم من جعل
التخيير بحسب اجزاء الزمان فذهب الى ان معنى صل لدلوك الشمس الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى اخر الوقت فجعل الفرق بينه وبين
التخيير في الخصال ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير بين اشخاص الفعل كالصلوة المؤداة في الجزء الاول والمؤداة في الجزء
الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الحقايق المخالفة وفيه بين الجزئيات المخالفة بالشخص فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في
المعنى وان عدهما بعضهم متغايرين لان التخيير تكليف فيمتنع تعلقه باجزاء الوقت ما لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع الى التخيير بين جزئيات الفعل تحقيقا كلا
في الفرق بطلب ما اسلفنا في الواجب المخير وقد يفرق ايضا بان الواجب في الموسع اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة لشيء من خصوصيات الاجزاء الا على التبعية بدليل
ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء ثم تعلقه بالمجموع يقتضي تعلقه بالاجزاء والجزئيات على التبعية فيتحقق التخيير فيها بهذا الاعتبار وهذا بظاهره انما يتم
على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي وان الافراد انما تجب من باب المقدمة وقد عرفت ذلك والاوضح ما يأتي فتتميم زعم بعض القائلين بالتوسعة ان جواز ترك
الفعل في اول الوقت ووسطه انما يجوز بايقاع بدل فيه وهو العزم على ادائه في الجزء اللاحق منه اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لا سيما اذا فاجأه المانع واما الثاني
فللاجماع على عدم بدلية غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظ لانه اذا صح عدم منافاة جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا فرق بين
مقارنة وقوع البدل لزمن المبدل منه وعدمها اذ لا يعقل للمقارنة اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة الى بدلية العزم ولا يقدح
مفاجاة المانع اذ الواجب على ما ساعد عليه التحقيق هو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجاة المانع عذر اذا كان مع الاذن في التاخير فلا ينافيه جواز
ترك الفعل معه وقد يستدل ايضا بان الواجب قبل الوقت جائز الترك لا الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم ايضا لساوت نسبة الواجب الى
الوقت بما قبله وضعفه ايضا ظ لان الواجب يصح فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم انه قد اورد على القول المذكور بوجهين الاول
القطع بان فاعل الصلوة مثلا انما يمتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامتثال بالواجبات التخييرية واعترض عليه بان قصد البدلية غير لازم
على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية راجعة الى بدلية الصوم عن العتق لا بدلية التيمم عن الوضوء وقصد جهة البدلية لا يعتبر في مثله وفيه ان ابدل المقصود انه يلزم قصد جهة
البدلية على تقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامتثال ومناطه في الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو الشان في الواجبات التخييرية عند المورد وان القطع
بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع بالخلاف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتذر بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله الواجب صالح لتحصيل الظن بالواجب الكفائي فلا
يلزم ان يكون الامتثال من جهة انه احد فردي الواجب المخير اولا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجبا مخيرا بينه وبين فعل الواجب اصطلاحا كما ستنبه عليه
وكلام المستدل مبني على هذا التقدير لانا لا حاجة لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك واجب اخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب الانفاق على العبد
عند ترك عتقه الواجب على جهة التخيير بينه وبين الصوم فانه لا يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة مجامعة جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية مساواة البدل للمبدل
منه وهي منتفية هنا لتعدد البدل دون المبدل منه ايضا لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بعده والا لزم لزوم الجمع بين البدل والمبدل منه وهو ينافي معنى البدلية
وقد يجاب بان العزم بدل قبل التضيق لا مط وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة فوقوعه في كل جزء من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء
فاذا كان العزم في اول الوقت مثلا بدلا عن ايقاع الفعل فيه فالقدر ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه في بقية الوقت فلا جرم يقوم العزم في اول الوقت مقام الفعل في مجموع
الوقت ضرورة ان بدل البدل بدل كالمبدل فيلزم ما ذكر من سقوط الواجب بمجرد العزم نعم يمكن التفصي عن ذلك بوجه اخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله
بدلا عن الواجب بل اما ان يجعل العزم على اداء الفعل في الوقت الثاني مع ادائه فيه بدلا عن ادائه في الوقت الاول او يجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا
عن خصوصية الوقت الاول واطلاق القول ببدلية العزم مسامحة منه لظهور المراد وح يتعدد المبدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط الوجوب بمجرد العزم
واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء الواجبات الموقتة وغيرها قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها والتحقيق انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب
او فعل الحرام للقطع بقبحه حتى ان العقلاء لو علموا من المكلف ذلك لبادروا الى ذمه والانكار وذلك اية التحريم وما ورد من انه من منن الله تعالى على هذه الامة ان السيئة
لا تكتب عليهم فيمكن ان يقال انه لا ينافي تحريم النية لان نفي وقوع المؤاخذة لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كما في نفي التعذيب قبل البعثة بل ربما يظهر من فحوى الرواية
ما يؤكد حكم العقل واما مجرد العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم لا يساعد على تقدير القول به فلو زعم الخصم ان يتمسك به
على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين من اداء الفعل والعزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط عنه وجوب العزم وان لم يات به تعلق
به وجوب العزم بناء على ما مر فالجواب عنه ان الواجب المخير ما تعلق الوجوب بافراده تعلقا ابتدائيا لا ترتيبيا ولهذا لا يتحقق كل من الصوم والافطار على التخيير بل الصوم
تعيينيا على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجب كذلك على من اندرج في عنوانه والمكلف بالخيار في التزام كل من العنوانين لنفسه فيلزمه حكمه على التعيين
وكذا المكلف مخير في الفرض السابق ولو على وجه التبعية بين اداء الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه وادائه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان يتضيق الوقت فاذا

تركه

تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب العزم على ادائه لا انه مخير ابتداء بين الفعل والعزم عليه ح مثل الكلام في تحصيل العلم بقيام غيره بفعل الواجب الكفائي
او الظن به حيث يعتبر وتمام القول فيه يظهر فيما يأتي ومن ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر الى ما هو الواجب الاصلي من الطاعة والانقياد بحصول ذلك بكل منهما
ووجه فساده بعد ابتنائه على مقدمة غير ثابتة اعني القول بوجوب العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم من ان يكون التخيير بينهما
بجواز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك لا يحقق التخيير وانما يتحقق التخيير اذا كان مطلوبية احد البدلين في مرتبة مطلوبية
الاخر تنبيهان الاول اذا ظن المكلف بغير السلامة في اخر الواجب الموسع او الواجب الذي وقته العمر او لعدمه ففاجأه الموت او مانع غيره لم يعص بتركه بناء على ما يقتضيه
اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لوضوح قبح العقاب على تقدير التجويز وفصل الحاجبي في ذلك فذهب الى انه يعصي فيما وقته العمر دون الموسع ووافقه
العضدي في ظاهر كلامه وعلل العصيان في الاول بانه لو لم يعص لخرج الواجب عن كونه واجبا وعدمه في الثاني بان التاخير جائز له فلا يعصي بالجايز قال لا يقال شرط الجواز سلامة
العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمح هذا كلامه ولا يخفى ان قضية ذلك عدم تعليله فاستحكم الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على
العصيان في الاول لقضى به في الثاني ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني لاقتضاه في الاول ايضا فما الفرق وتكرر منه ما اعترض على الاول
من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفا حتى يلزم من تعليقه على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمح ولو تعلق بان تعليق الجواز
على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق عدم الجواز ايضا على ما لا يمكن العلم به وهو تكليف قطعا اتوجه عليه ان ذلك انما يوجب التكليف بالمح اذا تعين عليه التاخير واما اذا جاز
فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة والتكليف بالمح انما يصدق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة من جواز التكليف بالمح
ناقضه ما اجاب به عما اورده على تعليله الثاني هذا كله مناقشة معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا ووقوعا وقد اتضح
وجهه مما ذكرناه واما ما ذكره في غير الموقت فمما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فيتجه على مذهب الاشاعرة وعلى ما يتمشى على اصول العدلية ايضا كما اشار اليه
في مبحث الفور ويتضح المبحث ان قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواقعي وكلاهما مشروط ببقاء التمكن واقعا ثم عند جهل المكلف بالشرط لا يخلو اما ان يجعل له حكم
في الظاهر من وجوب التعجيل مط فيعصي بالتاخير مط او جواز التاخير مط فلا يعصي به مط او لا يجعل له في الظاهر حكم فيناط حاله بالواقع فان صادف تركه عدم التمكن
عصى والا لم يعص وهذا القسم في الحقيقة واسطة بين القسمين الاولين اذ ليس فيه عصيان على الاطلاق ولا عدم عصيان على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم
عصيان على تقدير وقضيته جواز ووقوع كل من المطلقين جواز ووقوع كل من المقيدين لانه لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز ثم حكم العقل بوجوب المسارعة الى الفعل
عند ظن الفوات وخوفه وجوبا ظاهريا وان لم يتحقق الفوات واقعا دفعا للضرر المحتمل كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها فلا يبعد القول بنفي الوجوب
الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلتزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع مط وذلك واضح ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تختص بالقسم بل تجري في غيره
ايضا كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز ان يكلف في الظاهر بترك ما يحتمل كونه الحرام فيعصي بارتكاب البعض وان لم يصادف الحرام وان تاكد تحريمه مع مصادفة الحرام وان يكلف
بجمع الخصم فارتكاب بعض لا يقطع منه بارتكاب المحرم فلا يعصي به ان صادف المحرم عدم العصيان بفعل المحرم لعدم الابتناء في التحريم كما مر في الوجوه وان لا يجعل له في
الظاهر حكم بل يحال حاله الى الواقع فيعصي ان صادف المحرم ولا يعصي ان لم يصادف على حسب ما مر الثاني يتضيق الموسع بتضيق وقته او يتضيق من التمكن منه قبل اخر العمر
الموقت الثاني لكن في المقامين تفصيل يعرف من الفصل الاتي طريق ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف في جهة فلو خالف ثم انكشف الخلاف اثم باجرائه وبقي على الوقت
ان بقي منه ما ذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء لو وقع بعد ظن المعين لبقاء الشرع بحسب ظنه قال العضدي ولا خلاف في المعنى الا انه يريد وجوب نية القضاء
وهو بعيد اذ لم يقل به احد اما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه النقض بالواجب الموسع اذا اخره المكلف معتقدا ضيق الوقت قبل دخول الوقت ثم انكشف
له بقاء الوقت فانه يعصي بتركه الفعل ما بقي الوقت اداء بالاتفاق وفيه نظر واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع بحسب اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه
الى اختلاف حال العجز والقدرة يتضيق عليه بحسب ما يتضيق زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من
ادائها بالطهارة المائية او الطهارة الحقيقية او القيام او غير ذلك فانها تتضيق عليه قبله مقدار ادائها بالكيفية الواجبة وان بقي من الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما
يظهر اثره في النية عند التاخير وفي عدم جواز التاخير عن الوقت ان رجع الى غير ذلك كالقصر والاتمام المستند الى حال السفر والحضور يتعين عليه احدهما بخصوصه
بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه حال الفعل جريا على ظاهر الخطاب فيما يأتي من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت من قصر او تمام وان انتقل الى حالة اخرى فضعيف فصل
الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط بفعل البعض وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم اذا تركوا اثم
كل واحد منهم واستحق الذم والعقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم اما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي
والاجماع حجة من قال بانه يتعلق ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول اية النفر حيث دلت بظاهرها على وجوب النفر على خصوص طايفة غير معينة من الفرقة ولا
مانع من حملها على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع لتحققه في الواجب المخير وقد علم بجوازه وكذا الكلام في بقية الموارد واجيب بالفرق بين المقامين فان تكليف واحد غير
معين بشيء غير معقول بخلاف تكليف معين بشيء غير معين فانه لا باس به فيجب حمل الاية ونظائرها على خلاف ظاهرها وانه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعا بين
الدليلين والتحقيق ان الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترك الى بدل بفعل المكلف به فيمتاز عن الوجوب التعييني كذلك الوجوب هنا
مشوب بجواز الترك الى بدل بفعل غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني ثم نعبر هنا ان يكون البدل الجاء على الاخر ايضا كما لو ابرأ النقض بوجوب اداء الدين فانه
يعني سقوطه باداء الغير وان قد وجب عليه عينا بنفسه وشبهه وذلك لان وجوبه على المدين وان كان مشوبا بجواز الترك الى بدل هو فعل الغير لكن لا يجب على الغير مثلا
ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المدين مثلا بل مشروط بتمكنه منه عدم سبق المدين وعجزه بل ان كان لذلك مطو معه
ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه ثم ان انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعذر الجهل لا لكونه جائز الترك الى فعل غيره

سائر الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق بأشخاص فصاعدا على نحو يجوز تركه لكل واحد عند قيام الآخر به مما حققنا
يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مقتضى الخطاب وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن ترك الواجب الكفائي
العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تأخيره اليه ان علم بارتفاع تمكنه فيلزم وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كذلك ثم الظاهر
عدم جواز التعويل على الظن في ذلك الا حيث قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين واخبار الوكيل او ما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك
من حيث افادته للظن بل من حيث التعبد الثاني لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه يسقط واجيب بانه لا مانع من سقوط الواجب بفعل البعض
حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت حجة من قال بانه
يتعلق بالمجموع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد لكان سقوطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد وانه
ليس فليس فلا يجب على كل واحد واما لو تعلق بالمجموع فلا يسري الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا للمجموع ويسري الى الاحاد بالعرض والجواب ان النسخ ليس
رفع الطلب مطلقا بل اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مقتضى الخطاب الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى يكون رفعه نسخا ولو ترك الجميع فعقاب المجموع
دون الاحاد غير معقول مع عقابهم بسبب الخطاب والتدريج يستدعي موضوعا معينا لا نسلم هنا مجموعا يصح تعلق التكليف به او ترتب العقاب عليه سوى نفس
الاحاد **فصل** لا خفاء في ان الامر على ما تقرر عندهم يشتمل على جزء صوري يدل على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء مادي يدل على المعنى المأمور به اي المأمور بايجاده
وقد اختلفوا في ان المعنى المأمور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة وان المشتقات
ملحوظة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم التبادر مضافا الى ما عزي الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق
بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذ ثبت ان مدلول الامر لا يزيد على طلب ايجاد الطبيعة من حيث هي فلا يصلح المنع من الحمل على ظاهره الا ما تخيله الخصم من
احتجاجه بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج لما تبين في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد
وهو المطلوب والجواب منع المقدمة الاولى فان التحقيق امكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين كما سنوكل الى فنه واجاب بعض الفاضل المعاصر بعد التنزل عن
الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينتزع من الافراد الخارجية باعتبار نفس ذواتها او بانضمام امور طارية عليها
مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع الافراد فنقول حينئذ لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التدقيقات الحكمية واهل العرف
يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب ذلك المفهوم الكلي من غير نظر الى خصوصيات الافراد وبزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية
تحمل على حسب ما يتفاهمه اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه وقول لا خفاء عند اولي الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع مما يتعلق بها
مع تعلقها بها وانما هو صحيح في زعم اهل العرف الطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف بها لانه تكليف بالممتنع وهو ما يقبح صدوره
عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في دفع الاستحالة والقبح بعد علم الآمر بالحال فهو مثل ذلك لو كلف ايضا الجسم حقيقة اذا زعم اهل العرف
انه مما يمكن ايضا مع انه قد تقرر في محله انه نعم يجوز ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه ويزعم انه ابيض الجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة
وبابيضاض اللون والشكل لا الجسم لا يرتضيه ما ذكره انما يتجه اذا اريد بتعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اريد تعلقه بها باعتبار ما تصدق عليه من الافراد فلا الا انا نقول
كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة وهو مقصود الخصم على انه قد اشتهر في العبائر والالسنة ان الاحكام الشرعية
تبتنى على التدقيقات الحكمية والعقلية بل تترتب على حسب الافهام العرفية وهذا الكلام تحقيق يصون من الافراد والاجزاء لو ما يكون فردية وجزئية بحسب العقل دون العرف حتى
انهم يفهمون من الفاظها في المحاورات فاعلم ان الفرد وذلك الجزء كما في لون النجس انه تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء صغار منتقلة من ذلك النجس بناء على
امتناع انتقال العرض وان حصول العين بالاعداد او على ذلك في حصول موده كما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه فانهما لا ينفكان عن اجزاء متصاعدة جدا من
العين النجسة عند التحقيق والتدقيق لا يجوز مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء لها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ الا حسب ما يتفاهمه اهل العرف فيبنى على ذلك الحال في نظائر
كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في باب الاستصحاب وعدم ذلك غير ذلك ليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا اقتضت امتناع شيء لم تعتبرها لمخالفة اهل العرف
لها فان ذلك مما يؤدي الى هدم اساس الشريعة اذا اورد على القول المذكور ايراد بن لحدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا من حيث اطلاق اللفظ الموضوع بازاء
الطبيعة من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه بان الامر على هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره لو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجر
فان قيل يمكن دفعه ايضا بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه اما اذا اريد خصوصية الفرد من قرينة خارجية
كامتناع تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي فلا يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبائع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما يراه الخصم فلا اذ لا تحقق
للطبيعة في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتبار الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب هو الفرد في الجملة فان عين كان تحكما وان اعتبر فردا ما يفيد
الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي مردد وتوضيح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي وهي بهذا الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت
صالحة للصدق على كثيرين فهي كلي بلا اشكال وتارة من حيث تحققها في ضمن فرد بخصوصه فهي جزئي بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين
وهذا ايضا جزئي لان الماهية ماخوذة مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل تشخص يقتضيه ترديد لا تعيين وذلك لا يصيرها
كلية والظاهر ان هذا المفهوم لا يتم الا باعتبار تشخص من التشخصات معه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان التقييد بكل تشخص غير لازم على التعيين فصح الجزئية انما يعرض
للماهية من حيث تقييدها بالتشخص ولا مدخل لكون التقييد تعيينيا في ذلك فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير ما في حكمها والمثنى
والمجموع جزئيات ليست بكليات كما سبق الى كثير من الاوهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لامتنع فارقها المعنى البدلية ضرورة ان الكلي

المقيد بكلي آخر كلي ثالث يتساوى نسبة صدقه الى جميع افراده من غير بدلية لامتناع وجود كلي في افراده بطريق البدلية لكن هذا البيان بظاهره كما ترى لا يتجه على
القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلائم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه ان يقال مفاد النكرة عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام
الآخر مقامه في كونه مفاد اللفظ ومتعلقا للحكم او يقال ليس المراد بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما يصدق عليه وهو جزئي فاذا توجه
التكليف على هذا الى مطلوب مصداقه فرد من الماهية لا على التعيين فالامر بعتبر الماهية ملاحظا حال افرادها ويأمر بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة
الواجب المخير وان خالفه بعض الوجوه المتقدمة لكون التخيير في التعييني بين متفق الحقيقة وفي التخييري بين مختلفها او كون التخيير في التخييري مصرحا به لفظا وفي
التعييني مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهنا فرق آخر من حيث ان الطلب هنا في نفسه غير مشوب بجواز الترك الى بدل
وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد على البدلية بخلاف الواجب المخير فان البدلية ماخوذة هنا في تمامية المطلوب وفي الواجب المخير في تمامية الطلب ولو سلم اتحادهما
في المعنى فينبغي عدم تحريرهم للنزاع الذي سبق في الواجب المخير فيهما بناء على ذلك كان عمل المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون احالة
الى ذلك المبحث ولو سلم فلعل اكثر القائلين بهذا الحكم منتفون على بعض تلك الاقوال المختصة بتحرير النزاع بغيره ثم اعلم انا نفرق بين ما يتعلق به الامر ليعطي مفاد اللفظ
باعتبار الهيئة وبين ما يتعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه وبؤكده بيانا وتوضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله
انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبائع باسرها كليات ولا يحصل من انضمام كلي الى كلي الا كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى طلب تحصيل الحاصل
وهو محال وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو التزام في الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة كما لا يخفى واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الوجود
الخارجي الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار وهو مورد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصدري فليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس
تحصيل الطبيعة به ولا قدر امشترك بين احاد الوجود لانها متباينة الحقائق على ما تحقق في محله فالامر يجعل مفهوم الوجود والايجاد آلة لملاحظة افراده الخارجية التي هي
مجهولة الكنه ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى آخر وجملة منها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو التحقيق عندنا في مدلول الامر من انه طلب
ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فان فسر الفرد بالطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو التحقيق فيه فالمطلوب بالامر
نفس الفرد وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب بالامر ليس الا جزء الطبيعة من حيث هو جزء الفرد وهي الطبيعة المقيدة **فصل** اختلفوا في جواز
الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه فاجازه اكثر المخالفين حتى ان من متأخريهم من اجازه مع علم المأمور بالانتفاء ايضا لكن جماعة منهم نقلوا الاتفاق على عدم الجواز
ح وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الآمر جاهلا فيخرج عن عنوان المبحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر اي شرط وقوعه وصدوره بارجاع ضمير اليه الى ملحوظ
هذا الاعتبار فلا اشكال في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند امتناع الشرط وكذا لو اخذ الامر لشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان
المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز الامكان ويبعد منه عدم الحق في الصور الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع
ولا فرق في ذلك بين نفس الامر بالامر الواقعي والظاهري والصوري ولا بين الامر المطلق والمشروط وشيء من ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كما لا يخفى فلا
سبيل الى تنزيل كلماتهم عليه لو اعتبر النزاع حينئذ بالنسبة الى الامر الظاهري او الصوري والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي او اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر المشروط والشرط
بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو راجع الى ما سيأتي وكذا يرجع اليه لو اريد بشرط الامر شرط تعلقه وان ارادوا بالشرط شرط الشيء
المأمور به بارجاع ضمير اليه الى الشيء وهو اقرب بظاهر لفظ ان ارادوا المانعون ان علم الآمر بانتفاء شرط المأمور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق
بالنسبة الى الشرط الذي علم الآمر انتفاءه فالحكم على مذهب العدلية متجه الوجه فيه منع وهو قبح التكليف بالمحال ثم مباني الحكم بجواز ذلك حيث يستند انتفاء الشرط
الى المكلف عند من اجاز التكليف بالمحال والحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المأمور به ايضا فقالوا بان من ترك المسير الى الحج الواجب مأمور بالحج وان ارتفع تمكنه
منه يمكن تخصيص كلامهم هنا بغير ذلك بل يقول لا يختص الحكم بصورة العلم بانتفاء الشرط بل حال العلم او الجهل بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة
اليه بمعنى ان يأمر ولو على تقدير ان لا يوجد الشرط المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا بد
عليك ان تحمل كلمات المخالفين على تجويز مثل ذلك لبعيد بل غير سديد كما يشهد به حججهم الآتية كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني على جواز التكليف بالمحال وكثير منهم يقول
به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما مثل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه يرجع الى القسم السابق فرتب من ذلك
ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي الى ان يكشف انتفاء الشرط للمأمور او الى حين الانتفاء بمعنى ان يكون المأمور في عهدة التكليف بالمأمور به حقيقة او الى احد الغايتين
ويكون البلوغ اليها مسقطا للتكليف الواقعي لا كاشفا عن عدمه في الواقع والى اثبات مثل هذا يشير حجج المخالفين كما لا يخفى على من تدبرها لكن لا يساعد عليه ظاهر ما نقلنا
عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يرجع الكلام في ذلك على مذهب العدلية الى الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة
او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز منا من لا يرى المغايرة هناك او التزم فيه بالاستلزام ومرجع الشرط الى شرط بقاء التكليف وسيأتي التنبيه على ذلك عند مبحث النسخ ان شاء الله
وان ارادوا ان العلم بانتفاء الشرط اي شرط التمكن من المأمور به لو شرط مطلوبيته بذلك الامر يوجب عدم جواز الامر بالمشروط ولو بتعليقه على تقدير وجود الشرط المعلوم عدمه
كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم بل يظهر منهما المنع حال تمكن الآمر من استعلام الحال ايضا فان ارادوا انه في نفسه غير جائز ثم اذ لا ريب ان العقل قد يكون بحيث لو وجد الشرط
لكان مطلوبا وظاهر ان مفاد الامر به على جهة الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا بأس بالكشف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التعليق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط او حال الامر
او بعدها او التعويل على دلالة العقل وان ارادوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط مما لا فائدة فيه فيكون سفها فهو على اطلاقه ممنوع اذ قد يترتب عليه فوائد كما سيأتي التنبيه
عليها او نشير المنع الى الجاهل المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق وضعف ما اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام فيرجح عليه واما ما تمسك به السيد من ان
الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب فلا نرى صحته اذ لا يجد دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلا ولا نقلا وقد ورد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقوله تعالى ان كنتم

جنبا فالطهر وان ظنا انه يعيش لحمد الله وان ادوتم استبدال زوج وان كان ذو عذر الى غير ذلك كان السيد يختص لدعوى بما اذا انتفى الشرط مطلقا واما اذا انتفى بالنسبة
الى البعض او في بعض الاحوال فلا مانع هنا من ذكر الشرط لتخصيص المكلف ولتعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالايات المذكورة واحتجاج المعاصر على المنع بلزوم التكليف
بالمحال غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر منجزا ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون الشرط مقدورا للمكلف او لا كما من يعلم الامر بانه في اثناء النهار
او لا يتمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة في بعض الصور فلا ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به وانما الجواز ان يكون ذلك على التجري او على ترك الامساك لو
قبل حصول المانع ولا دليل على اختصاص الكفارة في افطار الصوم المامور به بالامر الواقعي وفي الخالي شرط عدم النسخ بما مر جميع هذا كله اذا حمل الامر في عنوان النزاع على الامر الحقيقي
كما هو الظاهر واما اذا حمل على الامر الصوري كما استظهر بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان والجواز اقرب على ما يشاهد عليه لاعتبار الا بوالامر على ما ذكرت في التقدم
المتقدم يتوقف على شرط لا يتحقق له فينتفي بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا فيجعل او جهان الا انا نقول معنى كون الامر حقيقيا
على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط تحقق الامر لا ان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك مخل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر الصوري ان معنى
الامر مقصود حقيقة على الاول ولهذا لزم اعتبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب لشيء اصلا بل المقصود فيه امر اخر وصورة الامر ليتوهم المخاطب
انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو المقصود من التخويف والاختبار او شبههما ومن هنا لا حاجة فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول حجة المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجز لما
لما عصى احد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلان كل ما لم يوجد فقد انتفى بعض علله التامة واقله ارادة المكلف فيمتنع ح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك
خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط التكليف والعصيان الا ان المنع بالاختيار لا ينافي
الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم يجز لما علم احد بانه مكلف والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده
ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم بجواز ان لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به فلان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في نقض الملازمة قلنا نفرض في الموسع ما نصا فكل جزء اما ان يقارن من الفعل او يتلو عنه او يتقدم عليه لا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث الا
ينفي بصفة التكليف فلا يعلم به وفي الجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم بالتكليف الظاهري فالملازمة ممنوعة اذ يجوز عند البقاء صفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المثبت
للحكم الظاهري بل ربما يكفي في ثبوت الحكم الظاهري مجرد تجويز التمكن وان اريد بعد العلم الاستصحاب فظاهر وان اريد به عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه ممنوع ودعوى الضرورة فيه مكابرة
ويمكن ان يجاب ايضا بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا او كانت شرائطه مبتذلة وكذا اذا اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك
لكن هذه فروض نادرة وكان مبنى الاستدلال ليس عليها الثالث انه لو لم يجز لما علم ابرهيم بوجوب ذبح ولده اسمعيل والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط الوجوب حال
الفعل اعني عدم النسخ وامتناع الخطاء في علم الانبياء واما فساد التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج الى فداء وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان التالي لانه لم يؤمر
بنفس الذبح بل بمقدماته المخصوصة واما الفداء فلعله عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون الفداء من جنس المفدى واعترض عليه بعض المعاصرين
بان ذلك لا يليق بان يمتحن بمثل ابرهيم واسمعيل ويشتهرا بالفضل لولا ما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع وبان الامتحان والفضل انما يتحققا على تقدير
علم الذبح بتوطين النفس عليه وهو كما يتحقق في الامر به كذلك يتحقق بما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤتى بها في العادة الا لارادة [illegible] واضح الدلالة
على المقصود مع انها بظاهرها مما طرح لدلالتها على الخطاء وتشبيه الحسين ع عن [illegible] اسمعيل وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد البدلية او يجعل الباء
للسببية لا للتعليل وكلاهما بعيد ثم قال واما التصديق للرؤيا فقد اختص بقوله اني اذبحك ولا بد من التاويل وهو في الاول اولى انتهى وتوضيحه ان الذي حكم به لم يكن
الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاختبار بوقوع الذبح منه في المنام اذ تصديق الرؤيا باعتباره عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه من
تصديق القول بمعنى جعله صادقا فالامر التصديق بمعنى الاذعان فاذن لا بد من التاويل اما في قوله اني بحمله على فعل مقدمات الذبح مما ابتنيها في الخارج او بحمل التصديق
على تصديق البعض اعني المقدمات فقط ولا ريب ان الثاني انسب لا لاشفاق والامتحان بحديث الفداء لانه كان مامورا بالاتيان بما يفعل في منامه كما يرشد اليه
قوله يا ابت افعل ما تؤمر فارتكابه اولى لا يقال الاول ليس متعينا اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التخصيص للنسخ فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يراه في منامه اذ لا يلزم ذلك
على التقدير الاول لانا نقول لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون مامورا بذلك على تقدير عدم ورود الامر بالبدل لكن لما خفي ذلك على ابرهيم سمى ما راى في منامه
وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم على ذبحه فان الانبياء كما يكلفون بالاحكام الواقعية كذلك قد يكلفون بالاحكام الظاهرية فكان الامر بالفداء والنهي به كاشفا عن عدم تعلق
الامر بالذبح به واقعا فلا يلزم نوع من المحذورين وعلى هذا ينبغي ان يحمل لفظ الفداء اذ المتبادر منه سقوط الحكم عن المفدى عنه بسبب البدل من الغرض المذكور انه
بعد ان رد الجواب المذكور بما مر وجوابا اخر بظاهره الالزام بمقالة الخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البداء الذي نقول به الشيعة فان قالوا لا يجعل ذلك
من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل ومن باب ارادة العزم والتوطين ثم ان الجواب الاول راجع الى تسليم كلام الخصم على ما عرفت والثاني راجع بظاهره الى الوجه
الثاني واعترض عليه الرابع ان الامر كما يحسن لمصالح في المامور به كذلك يحسن لمصالح في نفس الامر كما في المقام فان المامور به اذا لم يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على امتثاله
فاذا اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان استنكف استحق الخذلان والمهانة وكذا قد يقصد به امتحان المامور او غيره من الانبياء وهذا هو وغيره ذلك اجاب
عنه في المعالم بانه لو سلم فانما يطلب هناك ليس للفعل بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى ما فيه من التعسف بل الظاهر في مثله ان يحمل الامر اما على الامر الصوري
او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كانه اشارة الى جواز الاستعمال المذكور في محل المنع ولو عند من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة
كثيرا ما تستعمل للتنبيه على مثل ذلك ليس غرضه المنع من جواز ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء بالجهل
[illegible] يتمسك به شارح التهذيب وهو لا يقول به كما نص عليه في مبحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا يناسب ايراده في المقام لهذا
العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه خروج عن المتنازع فيه لان توجيه المراد من الامر ح لا يكون نفعا للمامور به بل المصالح المترتبة على

الامر

الامر فيكون مجازا او النزاع المعروف انما هو فيما اذا كان المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع من مساق كلامه وضعفه
ظ لان ارادة نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة تترتب على ابراز تلك الارادة نعم كذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر اذ ليس مستعملا
في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به مع ان من جملة المصالح الاختبار والامر به غير معقول وقصد ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا ظ
جدا **فصل** الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه دلالة له على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه وفاقا لاكثر المحققين ثم
نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير العبادات وفي غيرها بحكم العقل بتحريمها اما عند عدم دليل على خلافه كالحد بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سوا
كان الفعل المامور به متصفا بغيرها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ او لا واما اذا كانت عبادة وقصد بها القربة فلا ريب في حرمتها من حيث التشريع ما قيل من انه
يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة [illegible] ثم خالف قوم فحكموا
ببقاء الجواز والظ انهم ارادوا بالجواز المعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء ولما عد عليه ظ الاستدلال الاتي ويمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى
الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا يدفع من جملة كلماتهم على ان الامر والنسخ يقتضيان ذلك الاستدلال الاتي وان وفى باثباته اخيرا الا انه مساعدا ولا
يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستحباب لنا ان الجواز بكلا نوعيه حكم شرعي يستدعي اثباته دليلا ان يكون ذلك الدليل صالحا
للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ دلالة عليهما لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات دلالته عليه وعدم ما يصلح لسواه ولنا ايضا انه لو دل
لفظ الامر عليه كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن باعتبار زمان وبالمطابقة باعتبار زمان اخر وهو غير جائز وبعبارة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه لا يكون
معنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار زمان اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبعبارة اوضح اما ان يكون المدلول المراد من الامر هو الكل او البعض
او كليهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل ينعدم بانعدام الجزء فيرتفع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ
والمعنى يمتنع وجودها بدون طرفيها والثاني يوجب ان يكون المستعمل فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
والمجازي وقد مر فساده وعلى تقدير صحته لا يصار اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والتقدير انتفاؤها ولا يتوجه النقض بنسخ الحكم عن بعض افراد العام لانه يرجعه
اما الى بيان ما اراده او لا فلا يلزم تعدد المراد او الى رفع ما ثبت بالدلالة دون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة ولا المدلول واما ان الجواز الثابت في ضمن الوجوب
لا يبقى بعد نسخه فلانه متقوم فيه بفصل المنع من الترك وسنبين ان زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس احتج القائلون ببقاء الجواز بان المقتضي للجواز موجود وهو
المقتضي للوجوب لانه جزئه والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه ولا مانع منه بحكم الاصل والفرض الا ما تخيله الخصم من نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا لان رفع المركب يتحقق
برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع احد جزئيه اعني المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع لان جواز الفعل جنس للوجوب كما ان المنع من الترك فصل
لو لا نسلم بقاء الجنس بعد انعدام الفصل لان الفصل علة لوجود حصة من الجنس معه كما صرح به جماعة من المحققين والمعلول ينتفي بانتفاء علته لانا نقول انما يتوقف الجنس في
الوجود والبقاء على فصل ما لا على فصل بخصوصه ولا ريب انه اذا انعدم الفصل الاول اعني المنع من الترك تحقق جواز الترك اذ لا مخرج عنهما وهو فصل الاباحة فيتقوم به
جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليل بان الفصل علة لوجود الجنس عليل لان الجنس والفصل موجودان في الخارج بوجود واحد لولاه
ما صح الحكم بان احدهما عين الاخر كما هو مفاد الحمل فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل معنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن ميزه
عن ابهامه المانع من قبوله للوجود خارجا بل وذهنا الا في مجرد الاعتبار وكان علة لتصيره نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا وذلك لا يوجب العلية بينهما في
الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان زوال العلة يقتضي زوال المعلول مطلقا بل اذا لم يقم مقامه علة اخرى وقد بينا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا يحكم بزوال الجنس
مع انه يكفي احتمال تحقق الفصل ولا حاجة الى اثباته واصالة عدمه لا تعارض اصالة بقاء الجنس لكونه اصلا مثبتا وهو غير معتبر كما سنبين في محله فان قيل يمكن نسخ الوجوب
برفع احد جزئيه اعني المنع من الترك كذلك يمكن برفع المجموع وبرفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه فبقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز من انضمام فصل جواز الترك اليه قلنا
لا ريب في ان النسخ يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فليستصحب بقاؤه اذ لا يختلف تحصيل الجنس باختلاف الفصول المنضمة اليه لا يقال الاصل عدم التقييد
والارتباط لانه حادث فيتعارض الاصلان لانا نقول بعد منع التعارض التقييد امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره
اذ انتزاعه لا يتوقف على امر غير تحقق الطرفين وقد بينا وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم الحصول وانما الشك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض
المعاصرين بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق للاستصحاب ولا يعتني به لان الانضمام يحتاج
الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز تعلق النسخ بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاصلان
متساقطان فيبقى المورد بلا حكم ثم قال وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء جنس الوجوب اعني الجواز فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام
الشرعية هذا كلامه ملخصا مشتملا على ما فيه من الاختلاف في مؤدى العبارتين وفيه ما لا يخفى لان تيقن اللحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا تشتبه في مثل المقام
على ذي مسكة فلا معنى لنفيه بالاصل واستصحاب عدمه ثم جعل هذا الاستصحاب معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد باليقين اليقين بالواقع فلا يجدي في نفيه
اذ ليس المقصود تعيينه وان اراد اليقين بالظاهر فمنعه ممنوع لان الاستصحاب يفيد ذلك على ما سيأتي تحقيقه اذ ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة لانا لا نعني بها الا جواز الفعل
والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وهذا هو وبه يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت احد الاحكام
الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارة المعالم من ان اصالة عدم تعلق النسخ بالجميع معارض
باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره ظاهر الفساد لان وجود القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فلو حمل على تعيين القيد الذي نفاه بالاصل
بعد الحيثية فرجع لنفي عند التحقيق الى القيد دون مقيده اعني القيد فيرجع محصله الى ما ذكرنا من اصالة عدم حصول التقييد هذا وان كان فاسدا ايضا كما عرفت لا

ان

ان فساده ليس بذلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما انهما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين انواع ثلثة وهو ايضا مبهم يحتاج في التحقق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب ان بقاء الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذ تجرد عن رجحان الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى معه الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين احدهما بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل او طلبه الى احدهما وعدمه الى الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم الاذن في الترك فيتوقف ثبوته على قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين الاول المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه للوجوب وعدمه بدليل انهم قد ردوا في الدليل ان مهية الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان الفعل وطلبه فيكون الاذن في الفعل المتحقق في الواجب مجردا عن القيد فيحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ اليه الاباحة لا محالة ولو بمعونة اصالة عدم حدوث رجحان او طلب احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف لما صرحوا به في غير موضع من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك بل الوجه انهم تسامحوا في البيان فاقتصروا على بيان اجزاء مهية الوجوب وارادوا بالمنع ما يتناول طلب الفعل وارادوا به ما يغايره حيث يذكرونه معه واما رجحان الفعل فالحق انه اما راجع الى طلب الفعل او من عوارضه ولوازمه فلا يتوجه الاشكال الثاني ان اصحاب هذا القول يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن القيد بناء على الرجحان والطلب وان كان اثبات تجردهما عنهما بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن في الفعل المجرد عنهما لزم تحقق الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بيانهم تحكم بحت فيتجه التوقف في جزء القول بالمتحصل وكيف كان فذلك مناقشة في حجة المدعى لا ابطال له من اصله فان قيل لا نسلم ان الوجوب مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذلك المفهوم من لوازمه الغاصب للمحل سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على التدقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحينئذ فالتعويل في الاستصحاب على الاخبار التي دلت على عدم جواز نقض اليقين بغيره فهو لا يتناول لمثل هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على عدم تعلقه كله بهما للاصل وظاهر انه لا علم بالجزء هذا التعلق باحدهما بعينه ان علم الجزء مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة تعلقه بالجزء الاخر وح فينتقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا نعقل من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من الترك ودعوى بساطته ان كانت بالقياس الى التحليل فممنوع سلمنا لكن زوال الملزوم لا يوجب زوال اللازم وان استند الوجوب الى الجواز فيتم ملزم اخر مقام بسيطه الوجوب لا يمكن نفيه بالاصل المعلم بطريان حادث هناك في الجملة بناء على ان اليقين الاجمالي بنقض الاصل بجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا او عرفا سواء كان داخلا في مفهوم الوجوب او خارجا عنه فيدخل في عموم الاستصحاب ثم يلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعويهم لما قررنا تمام الكلام منا فيما اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب في الاجزاء غير ملحوظ فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا يميز بينهما في هذا الاعتبار يمكن الفرق بين ما تعلق به النسخ اولا وما تعلق به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد محصل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لان الفصل علة له بل لان الجنس والفصل متحدان في الخارج ولا ينفك احدهما الا بزوال الوجود الذي هو زوال وجود الاخر فزوال احدهما يعني زوال الاخر فلا يستقيم استصحابه لا يقال ينتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول نفرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الاعتبارية فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث ينتزع منها تارة معنى اعتباري كالضاحك باعتبار قيام صفة الضحك بها ولا ينتزع منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في الثاني مم عند بعض اهل المعقول مضافا الى ان من يفسر المشتق بذات ثبت له المبدأ لا يلتزم بزوال النفس المحمول هناك بل قيده ومع ذلك فالبحث سلمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الفصل لما مر من اتحاده في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس يغاير وجودها لوجود الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصح ان يستصحب بقاؤها ومتى ثبت بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء لا بشرط وكذا الفرق بين الصورة والفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده بحسب الوجود وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الجواز بالوجه المشروح قلت هذا البيان انما يجري في الانواع المركبة اعني الانواع الجوهرية واما الانواع العرضية وهي الانواع البسيطة فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الغرض وظ ان الوجوب واخواته من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور … فلا يبقى الاستصحاب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض وقضيته النسخ معه ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا ريب في ارتفاع المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه فقضية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجواب عنه ظاهر مما مر فلا نطيل باعادته ثم لا يذهب عليك ان توهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الموجب فلو جاز ان يجعل الاذن والمنع موجبهما اعتبار المصدر بمعنى المفعول ويمكن ابقائهما على ظاهرهما وحمل الوجوب على معنى الايجاب واعلم ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه سند الاول الى ان رفع بعض اجزاء المهية هل هو مناف لبقاء البعض الاخر او لا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب ولا بالنسخ بل يجري في نسخ سائر الاحكام وفي غير النسخ فيتاتى الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او الوجوب نظرا الى تركيبه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك واذا امكن ترجيح الاول بمعونة اصل البراءة او لا وان نسخ الحرمة هل يقتضي الاباحة على حسب ما مر في الوجوب او لا وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب او لا وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البراءة هل يستلزم احد الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزائه بعده وانا نستلزمه باعتبار عدم خلو الفعل عن احد الاحكام الخمسة ايضا او لا لكن ربما يبتني النزاع في بعض هذه التقادير على مسئلة اخرى وهي ان رفع الجنس هل يقتضي رفع الفصل اللاحق له وان تعقبه جنس صالح للحوق به او لا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية كقوله صم الى الليل فان قضيته كون الليل نهاية للوجوب ارتفاعه عنده لارتفاعه ورفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فهل يقتضي ذلك بقاء جواز الصوم او رجحانه بعد الليل او لا وبما يريد الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة

الى

الى قيده فمتى تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زوال القيد زوال قيده او لا كما لا يوجب زوال قيد الفصل لزوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كما لو نذر اداء الصوم في وقت معين او لعذره او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداء فيه فهل يقدر البقاء بتعين عليه الاتيان في غير الوقت خارج المكان بخلاف البناء على التعدد الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء او لا ومن التزم بفعل في وقت معين لم يات به فيه فهل يجب عليه الاتيان به بعده او لا او التزم بما يتعلق بفرد معين كتصدق شاة معينة فهل يتغير الحكم فيه الى نوع او جنسه عند تلفه او الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر او في مكان مرجوح فهل يبطل مط لان عدم اعتبار خصوصية الخاص في النذر لعدم رجحانها او مرجوحيتها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار العام الراجح لما مر او ينعقد مع الغاء ان النذر انما تعلق به بما هو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه لا بشرط في النذر رجحانه بجميع الجهات والاعتبارات واما عدم انعقاد النذر المذكور مط كما يظهر من الفاضل المعاصر فمما لا وجه له في الفرض الاول ويبتني في الفرض الثاني على ما سبق منه في بعض مباحث النهي من ان مكروه العبادة مرجوحة وسنقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان فيه بمعنى ان لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو اذن المولى لعبده او وكله ثم اعتقه هل يرتفع الاذن والوكالة لارتفاع الاذن الحاصل من جهة المالكية او لا وهذا والتحقيق ان الحاق غير النسخ به فيتاتى مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود القيد معتبر في ثبوت الحكم المتعلق بالمقيد به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى استصحابه ح لانتفاء ما يقتضي بقائه ويجوز قيام قيد اخر مقامه معتبد مفاده مدفوع باصالة عدمه بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن توهم بقاء الجنس عنده والثبوت ما يقتضي بقاءه من الامر وانتفاء المانع لنيابة فصل اخر منابه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما يقتضيه حجتهم المذكورة واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فقد عرفنا عليه من موارد استعمالهم ما لا تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون ان العام المتحقق في ضمن خاص لو زال العام المتحقق في ضمن الخاص لا يثبت بطلانه واما مسئلة بقاء الاذن العبد بعد عتقه فلا تعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل او اختصاصه بصورة بقاء ملكيته

فصل الحق ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرده لا يقتضي الامر به بعده مع فواته فيه لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه قضاء وهو خيرة جماعة ولا بد من بيان معنى القضاء ليتضح المرام فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله تعالى والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وعلى اداء ما فات في وقته او محله على البدلية سواء الحدث لجنسه كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد والسجدة او لا كقضاء المريض والعريان بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهرا فيما اذا مضى من الزوال مقدار ادائها وتمكن منها دون الظهر كما اذا اغماء بعدها ما يوجب سقوط التكليف بالظهر عنه كالجنون وقيل به واما اذا تمكن من الظهر وتركها فليس قضاء للجمعة بل للظهر لانتقال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى اسند ذلك ما فات فيه سواء كان على جهة البدلية او لا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا فلنا … القول لناصوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة مثلا بلحاظ الدلالة لا خفى انه لو صرح بنفيه لم يكن نقضا لكلام السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالمقيد المقيد وزوال القيد موجب لزوال التقييد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم المتبادر منه المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل بانه لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو مخير بينهما فيلزم ان يكون الثاني ايضا اداء وايضا يلزم ان لا يعصي بالتاخير لكونهما سواء ثم لا خفاء في ان الدليلين الاولين مما لا مدفع لهما واما الاخيران فربما يتجه عليهما ما قيل من ان الخصم يدعي ان الامر المذكور امر بالصوم بايقاعه يوم الخميس فلما فات ايقاعه لكونه كما امر به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء لكن يرد عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة انما يتجه من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر ان مفاد ما الحق معه الثاني ان البناء المذكور وان اقتضى انه لا يكونا سواء لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعتبر في القضاء البدلية كما عرفت وهو لا يساعد عليها الاولى ان الامر في مثل اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد كذلك مع ان القضاء لا يصدق عليه عند التاخير قطعا احتج الخصم بوجوه الاول ان الزمان من لوازم فعل المامور به وليس بخارج عنه فلا يسقط بالخلل فيه والجواب ما مر ولا ينافي النقض بصورة التقديم فانه غير مجز اتفاقا مع ان الكلام المذكور جار فيه ثم انا ما ثابتا في البحث الفعل المقيد بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفا ولغة اعتبار التقييد فينتفي عند انتفائه بالضرورة الثاني ان الوقت في المقام من قبيل الاجل في الدين فكما لا يسقط الدين بتاخير الاداء فكذلك فعل المامور به والجواب ما مر وانه قياس وهو باطل عندنا وانا انا نمنع ثبوت الفارق وهو انه قد عرفت ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير فلا يسقط بالتاخير لوجود السبب بخلاف المقام الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء والتالي بط بالاتفاق بيان الملازمة انه امر به بعد الوقت فاداؤه فيه اداء في الوقت والجواب منع الملازمة اذ ليس كل فعل اتى به في الوقت الذي امر بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان لا يكون على جهة البدلية عما فات وقد عرفت وقد يستدل من قبل الخصم برواية اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله لانها دالة على ثبوت اصل الحكم لا على ما لا عليه كما هو محل البحث والجواب بعد تسليم السند اما عن الرواية الاولى فبان المفهوم من سياقها الاتيان بالمامور به ما دام مستطاعا بابقائه والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه فلا تدل الرواية على الامر به كذا الوقت الموصوف بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر … واما عن الثانية فبان الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور او فرده وكذا المعسور ونحوه … فيكون الرواية واردة على حسب الضابطة ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما بحكمه فلا اختصاص له بالواجب فيتعين حمل عدم سقوط على الاعم من الوجوب والندب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب فلا تدل على الوجوب في الواجب ومع ذلك بناؤه بقاء الحكم السابق لا حدوث غير الباقي ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط حكم السابق من مطلوبيته مقيدا او في ضمن الكل او للكل لان ذلك مقطوع السقوط اما الاولان فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه عند بحث المقدمة ووجوبها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل ومن هنا يتبين حجة النفي بعد الظهور لكنا ادعينا او لا نعم للخصم ان يتفصى عن الاشكال الاول بعدم القول بالفصل فان من قال بحجية قضاء الواجب قال بوجوبه وعن الثاني بجعل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او بمنع سقوط اصل الحكم السابق وان سقط كيفيته لوجه

مفاهم العرف لا يخفى ما فيهما من التكلف المستغنى عنه وقد يستدل ايضا بقوله من فاته فريضة فليقضها كما فاتته وبقوله ... منها الصلوة مطلق الواجب واولى من
ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا فان الامتثال والاتيان بالمامور به شكر لا سيما على تفسير بعضهم له بانه
صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امر به فيصدق عليه انه خارج الوقت مثاب ضلة في الوقت لان ذلك قضية كونه خلفة وفيه بعد تسليم صدق الشكر على فعل المامور به
انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مامورا به الا الكلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا دلالة للاية عليه واعلم ان المصنف بنى الخلاف على ان صوم يوم الخميس مثلا هو
شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد فينتفي احدهما بانتفاء الاخر ثم جعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل
هل يتمايزان في الخارج او يتحدان جنبا في الخارج واعترض عليه بوجوه الاول ان بناء العرف واللغة على الدقة صفات الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد عليه
ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود له عليه مع ان مثل اللغة والعرف قد يدركون بعض دقائق الحكمية على وجه
الاجمال فيجوز ان يكون بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى تمايز الجنس والفصل في الخارج بعيد عن التحقيق على ما تبين في محله والخصم لا يلتزم بذلك بل يفرد منه الخلاف في
بوجه اخر وهو انه لا ريب في ان المطلوب في الغرض المذكور انما هو نفس المقيد والمقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب بانتفائه
او في الكمال فيبقى الوجوب فيبتنى النزاع على بيان انهما اظهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول اثنان مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما
او يكون المطلوب على التقدير الثاني الماهية المطلقة ويكون المطلوب ذكر الخاص لكونه محصلا لها فلا ينتفي المقصود بانتفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان
الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار الاجتماع وان اعتضد باصالة البراءة عن القضاء لكن يحصل الاحتمال الاخر اصالة عدم الاجتماع مع ان الاشتغال بمجمل التكليف
مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان
المتبادر من المقيد اعتبار القيد وفيه لا يخفى ما فيه من مقصود المصنف بيان منشأ النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق في المقام على كل من التقديرين فلا مدفع
عن الاعتراض المذكور واما الاصول المذكورة فمما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين عليه في المقام مع ما في اصالة عدم اعتبار الاجتماع ونفي استصحاب الاشتغال
بمجمل التكليف بحصول البراءة منه بالقضاء من الوهن الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر سيما على القول
بعلية الفصل فلا يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول لعدم ايضا الارتباط ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل فهو انما يتمايزان فيه ولا فيتوقف بقاء الجنس
عند زوال فصله على وجود فصل اخر ومن الاصل بقاء الجنس بعد زوال الفصل لكن الاصل عدم حصول فصل اخر فلا يلزم القول بالقضاء وفيه نظر لان عدم اقتضاء تمايز
الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك لا ينافي جواز الانفكاك الثابت بالاصل فيصح تفريع النزاع عليه سلمنا لكن لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جوازه
هنا مع ان النزاع هنا في جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصيل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس ان تنظير المقام بالجنس والفصل
غير مستقيم اذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل ولا تمايز بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف المطلق والمقيد اعني الصوم يوم الخميس فانهما شيئان متمايزان في الخارج قطعا
وفيه نظر لان مقصود المصنف بناء النزاع على تمايز المطلق والمقيد في الخارج لا على تمايز الطبيعة المقيد فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يبين الوجه في عدم استقامة التنظير بان
الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة والمطلق والمقيد متحدان في الخارج ايضا بخلاف المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب وصف
الاطلاق والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق الا في اعتبار العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم التسلسل او عدم
المقيد عن المطلق والملازمة كبطلان التالي بكلا شقيه ظاهر وهذا اذا جعل التقييد صفة المقيد خارجا عنه واما اذا جعل جزءا له داخلا فيه امكن جعل التنظير باعتبار
وجود التقييد في الخارج متميزا فيكون المقيد مركبا منه ومن غيره فيكون بسيطا فيه وكذا لو اعتبر في المبنى ما هو اعم من هذا التقدير والتقدير السابق ثم لا يذهب عليك ان ما
ذكره المصنف والمعترض في مبنى النزاع على تقدير صحته لا يقتضي ان يكون الثاني قضاء بالمعنى الذي نحن فيه بل واجبا مستقلا والمقصود خلافه على ما مر **فصل** اختلفوا في
ان الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذا اتى به المامور على وجهه او لا ولا بد اولا من تحرير معنى الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد
على تقدير ثبوته فلا يرد على عكسه خروج مثل صحيح لغيبك ولا على طرده دخول فاسد هما مع انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما المتحقق السقوط وقد يطلق ويراد به ما
حصول الامتثال واعترض بعض المعاصرين على من حده بالمعنى الاول بانه يوهم خلاف المقصود اذ ظاهره يدل على ارادة اسقاط القضاء فقط فيكون الفعل العري المجزي
ما لا يسقط القضاء فقط وان اسقط الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى هذا محصل كلامه وهو عند التامل مما لا محصل
له وزعم ايضا ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كناسي العصر اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي النجاسة على القول بالتفصيل بين المقامين اقول بناء على التفصيل
انه لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقط عنه بل يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان
في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا فيما حيث يتعدد فيه الاعادة كالصوم
المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه
حتى نفى الريب عنه جماعة وهذا المقال لا يخلو من شوب اجمال والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي يوجب الامتثال بحكم ان موافقة الامر الظاهري يوجب الامتثال
بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد وسيأتي تحقيق الكلام فيه في اخر المبحث اذا تقرر هذا فنقول ذهب الاكثر الى ان
موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وادى
الواجب ويلزم القضاء مع ذلك ويحتمل ان يكون من تتمة الحكاية ويكون مفاده الامر بالقضاء وان يكون عطفا على مدخول ان على ان يكون لازما من اللزوم او متعديا
من الالزام وكيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع حصول الاداء والظاهر انه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت استدراكا
لفواته فيه او بدلا عنه فيه على ما هو المتبادر من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا انه لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم ليس في كلامه تصريح بان الامر

بالقضا

بالقضاء هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره لكن ظاهر كلامه هو الثاني كما نبه له التفتازاني ويشهد له قولهم في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء او لا حيث جعلوا
القول الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء ومنهم من حمل دعويه على الوجه الاول زعما منه ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظيا لرجوعه الى
تسميته قضاء وهو سهو لان الاشكال في المقام انما نشأ من حيث كون الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ مرجع ذلك الى ثبوت الوضع او
العلاقة دون العقل كما يقتضيه كلام الفريقين وحججهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين الاول ان موافقة الامر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى
الامر الواقعي اولا الثاني ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء ابدا ولا الظاهر من اطلاق المثبتين في نادر الحكم هو اثبات الوجهين معا كما ان الظاهر من
اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن مقالاتهم مختلفة فان منها ما يبتنى على الاول ومنها ما يبتنى على الثاني كما ستشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري
الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة ايضا فيثبت الاعادة بنفس الامر والقضاء بما دل على ثبوته على تقدير الفوات وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة
الفريقين ونحرر البحث على الوجهين وزعم الفاضل المعاصر ان من قال ان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به يريد انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا
قضاء ومن قال بانه لا يسقط يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة الا انما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله ثانيا قضاء في الجملة او لا لا انه هل يجوز
ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا قضاء او لا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا لرجوعه الى تسميته قضاء انتهى وقد عرفت مما حققنا ان الكلام مما
لا مساس له بمقالة القوم في المقام لان كلامهم في اقتضائه الاجزاء اي استلزامه لسقوط التعبد به قضاء وعدمه كما يشهد به عناوينهم وحججهم لا في عدم اقتضائه
التعبد به قضاء واقتضائه ذلك ولو في الجملة كما ذكره على ان تنزيله لمقالة الخصم على دعوى الاقتضاء في الجملة مطلقا مع خلو كلامه عنه غير سديد لان الاقتضاء ان كان
عقليا وجب اطراده وان كان لفظيا فلا بد ان يكون بوضع نوعي فيلزم اطراده ايضا حيث لا نقل ولا قول به هنا ثم توهم ان النزاع على الوجه الذي حرره لا يتفرع على
النزاع المتقدم من ان الامر بالقضاء هل يتبع الامر بالاداء او لا بل يجري على كل من القولين وكذا لا يتفرع على النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار او لا واكتفى في
بيان الاول بالاحالة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا
على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة اقول لمن منع دلالة الامر بالاداء على الامر بالقضاء على تقدير الاخلال
به يلزمه المنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولى وايضا فان النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليين كما عرفت فلا يتاتى النزاع على القولين وكذا من قال ان
الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والا خرج عن كونه قائلا بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز
لو ساعدنا على ثبوت العلاقة لكن يتهدم على تقديره ما بنى عليه في الاحتجاج على الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل
هذا القول احد قولي تلك المسألة لانه قول بالتكرار لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كله مضافا الى ما في ما اثبت اخيرا على كلامه لا يكاد يخفى على المتامل وان
على تحريرنا لمحل النزاع فعدم التفريع ظاهر لا ستر عليه واعلم ان من فسر الاعادة بمعنى الاتيان بالفعل في الوقت ثانيا للخلل في الاول كما نص عليه بعضهم كانت بحكم القضاء
فيما ذكر الا ان الخصم لم يصرح بالجواز فيها وان فسر بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فعلى ما حررنا لا يحتمل النزاع اذا عرفت هذا فالذي تمسك به الاكثر امران الاول ان
الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بالتبعية فاستدراكها بالقضاء تحصيل الحاصل وربما يرجع ذلك الى دليلين لاشتماله على المقامين وجهين احدهما
خلاف الفرض اذ التقدير انه اتى بالمامور به على وجهه ولم يبق منه شيء والاخر لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه الاستدلال المعتبر في مفهوم القضاء واعترض التفتازاني
على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يعني ما نقلنا من كلام عبد الجبار مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا
يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر او لا ولا خفاء في ان الماتي به ثانيا لا يكون نفس الماتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل الثاني انا لا نسلم ان القضاء عبارة
عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واجاب بعض الناظرين في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انما هو نفس
الطبيعة دون خصوصيات الافراد ولا ريب في ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضاء اذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به القضاء فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت
وهو تحصيل الحاصل اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في دفعه وهذا قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاتيان بجميع الانواع المندرجة
تحت جنس بعد الاتيان بواحد منها تحصيلا للحاصل هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب لزوم تحصيل الحاصل هناك من حيث الاتيان بالطبيعة كما هو قضية الدفع بل من حيث
الاتيان بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير ظاهر وكانه لم يستوف كلامه كما يشعر به قصور عبارته عن نقل مرامه نعم يرد على
المجيب انا لا نسلم ان الواجب في الاداء والقضاء شيء واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في الاداء الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت وفي القضاء الطبيعة المقيدة بكونها خارج
الوقت فيتعدد كيف ولو كان الواجب تحصيل الطبيعة في الجملة لم يتحقق هناك صفة الاداء والقضاء قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان الماتي به ثانيا وان كان غير الماتي به اولا لكن
المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالماتي به اولا فلزم تحصيل الحاصل به كما تضمنه الاستدلال المذكور مما لا محيص عنه نعم هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين
الذين حررناهما في محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فساقط لان الذي قصد تحصيله ثانيا هو الاتيان بالمامور به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف فساده لم
يحصل والذي حصل هو موافقة الامر الظاهري بطريق انكشف عدم مطابقته للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل ويمكن الجواب عن الثاني
بما مر من ان الظاهر من لفظ القضاء ما ذكرناه وفي كلامهم ما يؤيد ذلك واما تفسير القضاء بالمعنى المذكور فيبعد على تقديره وما الكلام معه مبني على التقدير الاخر كما اشرنا اليه وقد
يجاب عن هذا الاعتراض ايضا بما مر في الجواب الذي زيفناه من لزوم تحصيل الحاصل وقد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا والتالي باطل بالضرورة
والاتفاق اما الملازمة فلان التقدير جواز ان ياتي بالمامور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان ياتي به قضاء وكذا فعل القضاء وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة اما اولا
فلان الخصم صرح بحصول الامتثال وان لم يقل بسقوط القضاء واما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا ينافي العلم بسقوطه في بعض الموارد شرعا ولو جعل التالي عدم
العلم بالخروج عن عهدة التكليف بالاداء وانحصر في ابطاله على الضرورة او بين الملازمة بان الامتثال انما يتحقق بتحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بتحصيلها مع تجويز الامر باستدراكها

احد

بعد الوقت لمستلزم لفواتها اندفع الاول لكن يكون هذا الدليل على الوجه الثاني والدليل الاول بديليين فلا يبعد دان يمكن دفع الثاني بان المراد عدم تعلق الامر
الى ذلك الامر واسند بعض المعاصرين بما مر سابقا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية من غير اعتبار مرة ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء وهو مبني على تحريره
وقد عرفت ما فيه احتج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط قضاء الحج باتمام فاسده لتعلق الامر به وانه لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء
بالمعنى المذكور ان القضاء ليس للثاني بل الذي لم يؤت به وهو الحج الصحيح واما وجوب اتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر آخر فهو مجزئ عن الامر الثاني لو وقع على وجهه
وهذا لا يقتضي فاسدا وعدم مجزئ عن الامر الاول انما يأتي به على وجهه ولا بد عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج
امر واقعي لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط من المصلي بظن الطهارة الشرعي اذا انكشف له الخلاف والتالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مأمور بالعمل على حسب ظنه
واما بطلان التالي فبالاتفاق واجيب اولا بالمنع من انتفاء التالي لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق
وثانيا بان الثاني واجب مستأنف وتسميته قضاء مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاسئلة والاجوبة انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول دون الثاني
فان القضاء الذي في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد للامر مثلا فرض عن الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقيد السؤال بكل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وفيما ذكره
احتراز نظرا الى المانع ان يمنع مكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا والتحقيق في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري لا
يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الاجزاء والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية
سواء كانت تكليفية او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت تلك الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية
على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم وما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مأمور
بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا الى العلم الذي هو طريق عقلي طريقا اخر فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده وعدم ادائه
الى الواقع تبين انه لم يات بما امر الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزم استدراكها ولو خارج الوقت لصدق الفوات في حقه غاية ما في الباب انه لا يكون
اثما به لتحقق العذر في حقه وبيان اخر هناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا بعلمه او بقائه بعدم العذر المانع منه وامر بالطريق العقلي والشرعي المنصوص
الى خلاف الواقع وامر ظاهري بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة باحد الطرق الشرعية وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناشئ من وضع الطريق عند العلم
بالامر الاول فان تطابق الامران امتثلهما المكلف بعد امتثالهما بواحد لاولهما الى امر واحد وان تعددت الجهة كما مر نظيره في المحرم والا امتثل الامر الثاني بالفعل على وجهه
وبقي في عهدة الاخر وما يتخيل من ان المفهوم من ادلة حجية الاستصحاب وخبر العدلين او العدل الواحد على القول به وغير ذلك كون التكليف على حسب مؤداها لا غير حتى انه لو عمل
بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف ام لم يتبين فيجب تاويل ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس بشيء بل المفهوم من تلك الادلة انما
هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات كما
يشهد به صحة التصريح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فلا داعي الى ارتكاب التاويل في غير ما قام عليه الدليل نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل
العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك الادلة قرينة على الاكتفاء بغيره وبالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي عند تخلف
المورد لحصول الامتثال بامر من غير اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مسقطا لبقاء التكليف به عند قيام دليل على السقوط فيقيد به الاطلاق في المقتضي لعدم السقوط
واما حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في التلبس بالصلوة قبل دخول الوقت او في الثوب النجس على تفصيل تقرر في محله فلتنبيهنا موردا لحكم الواقعي هناك الى ما اد
اليه الطريق المعتبر شرعا كما دل الدليل عليه وذهب الفاضل المعاصر على ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري تجزي عن الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي
سقوطه ما لم يدل دليل على خلافه واحتج عليه بالاصل وبان الظاهر من الامر الثاني اسقاط الامر الاول بشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل ما يسقط
بالبدل مادام غير متمكن منه فلما ذكره وجه الا انه لا يثبت الا الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فتصير
المسئلة فقهية لا اصولية انتهى اقول لا ريب ان قضية اطلاق الامر بشيء عدم سقوطه بفعل غيره وان كان مأمورا به بامر اخر ودعوى سقوطه به تقييد للامر ولو فسر المأمور
به بما يؤدي اليه طريق شرعي كان مجازا وعلى كل من التقديرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك لا عرفا ولا لغة كما عرفت والتمسك باصالة البراءة واصل العدم
في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لا اصل البراءة واصل بقاء التكليف لا اصل العدم وذلك للقطع بحصول الاشتغال والشك في البراءة
عنه بسقوطه فيستصحب الثاني ان الاستناد الى الاصول الظاهرية انما يصح لا بعد اضمحلال خطاب وقد عرفت ان الظاهر من اطلاق الامر عدم السقوط واما ما ادعاه من ان ما امر به
بالامر الظاهري بدل عما امر به بالامر الواقعي فمما لا شاهد عليه على انا نقطع بان الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة بالطهارة
الواقعية بل من حيث كونها هي فالاعتداد بالظن او اليقين انما هو من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها واما ما ثبت بدليته على تقدير العجز عن المبدل كالتيمم عن الوضوء
وكالقعود وما بعده من الحالات المرتبة عن القيام فالدعوى متجهة فيه لان الظاهر من البدلية عرفا ولغة سقوط الامر بالمبدل منه مطلقا نعم اذا كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن
من المبدل في تمام الوقت فعلم انه المسوغ حيث يعتبر الظن واتى به ثم انكشف الخلاف فيرجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا المبحث بيان كيفية دلالة الامر
الذي هو دليل شرعي لا بيان حال البدل والمبدل الذي هو فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية **فصل** اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء امر للمأمور الثاني بذلك الشيء اولا
والحق ان مجرد الامر بالامر او ما بمعناه كالايجاب لا يقتضي الامر لانه الا اذا توقف صدق حقيقته من المأمور على الامر باتباعه فيه فيقتضي بظاهره الامر به بواسطة امره ثانيا
لئلا يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ والتكليف بالمحال فلو قال له اوجب عليه كذا او افرض عليه كذا او قال له مره بكذا فان كان المأمور الثاني ممن يجب عليه طاعة المأمور الاول ولو
بنذر وشبهه او كان المأمور الاول في الغرض الاخر اعلا مرتبة من المأمور الثاني بحيث يجب معه قبول الامر عرفا وان تخلف عن الوجوب فلنا به لم يقتض الامر المذكور امرا لا
لجواز صدوره ممن ليس اهلية امره والايجاب عليه لا افادة ظاهره الامر به بواسطة امر المأمور كما مر ويجوز ان يكون مقارحا ولو بالالتزام جعل سلطان وولاية له على المأمور

الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير احتياج الى ان يكون مأمورا باتباعه ومن هذا الباب امر الشارع ولي الصبي بامره في موارده المقررة ولهذا ابتنى الصبي
معاقبة اولي عقلا وشرعا على تقدير مخالفته لمن يدون معاقبة الشارع لعدم مخالفته له واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانهم يعدون الامر
الثاني مبلغا لامتثال التكليف ومؤسسا كما يشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي هذا اذا كان المأمور به مادة الامر ونحوه واما اذا
كان بصيغة الامر كقوله قل له افعل كذا فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه الا الامر بالملاء وهذا القول لم يقتضيه بحسب العرف كما في هذا الكلام ان طلب
الامر بالامر اما اذا قال له مره عني بكذا او قل له عني افعل كذا فلا ريب في انه يدل على ان المأمور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وان قال مره من قبل نفسك او قل له افعل كذا
من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان المأمور له اهلية الامر والا كان قضية ظاهر الامر في الاول اعطاؤه اهلية ذلك كما مر والظاهر ان هاتين الصورتين خارجتان
عن محل النزاع واما ما احتج به النافون من قوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا يجوب على الصبيان ومنزلة لا تناقض بين قول القائل مر عبدك
بان يتجر وبين قوله للعبد لا تتجر فغير مناف لما بيناه كما عرفت ويلحق بما مر ما لو تراءت الاوامر او امره بالامر به ندبا او ندب الى الامر به وجوبا او ندبا وشمله الاباحة
والارشاد وقس على الامر حال النهي والملفق منهما ولو مع غيرهما وقد يعد من فروع المسئلة قول القائل مر عمرا ببيع عبدك فهل له ان يبيعه قبل امره او لا وكذا لو قال
انه وكيلي عن بيعه **فصل** اذا تعاقب امران بمتماثلين فان كان هناك ما يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين صل ركعتين وكقول المولى لعبده اسقني ماء
اسقني ماء فان ظهور اللام في العهد قرينة المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان نظم الخطاب والمقام معينا لارادة التاكيد نحو المطلق والا
حمل على التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقولك صل ركعتين وصل ركعتين اذ التاكيد بالواو قليل واولى منه العطف بالفاء وثم او لم يكن لان التاسيس ظاهر من
التاكيد بمقتضى ظاهر العرف وهذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل بين ما اذا اورد لكل منهما سببا مغايرا للسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك
فاعطه درهما فاتفق المجيء والاكرام او ذكر لاحدهما سببا واطلق الاخر واتفق حصول السبب فيختار التاسيس في ما بين الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخيرة لاحتمال
حمل المطلق منهما على المقيد لكنه ضعيف على ما سبق في التصفية تحقيقه والى ذلك ينظر القول بان صادم تداخل الاسباب وبين ما اذا لم يذكر سببا اصلا او ذكر السبب الا
بعينه فينبغي في ما بين الصورتين على التاكيد لكن ذلك يظهر بالتامل لمحاورات العرف مضافا الى التالي الى اصالة عدم تعدد التكليف فقد اتضح بما قررنا ضعف القول
بالوقف مطلقا وضعف القول بالتكرار مطلقا القول في النهي **فصل** لفظ النهي عرفا ولغة عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس
لعدم الوصف في الكراهة لعدم الالزام ومن ادخلها فيه اسقطه من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني مدلول المصدر على ما سبق في حد الامر فدخل نحو لا تترك باعتبار
الترك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج نحو اترك باعتبار الترك وان دخل فيه باعتبار الفعل المقيد به على ما مر واما نحو كف واكفف عن
الزنا فهو من باب الامر عند ناشيا اخذ الكف مطلقا او مقيدا بالزنا لصدق حده عليه دون حد النهي وما زعمه بعض المعاصرين من انه نهي باعتبار كون الكف ملاحظة حالا
الزنا فضعيف لانه ليس كف موضوعا للطلب الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره معنى حرفي والكف المأخوذ فيها معنى اسمي ولو سلم فلا نسلم انه يكون نحو فيما العدم صدق حده عليه
لم يصدق فالنهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه من طلب الترك ولا كلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالترك انما يدل لفظه في الحد بالكف عما تركا فاعتبر الاستعلاء وان
اعتبره بعضهم لما مر بيانا في معنى الامر ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالترك هو الظاهر من موارد استعماله فاطلاقه للمنهي عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر وكما
عليه الائمة وخالف في ذلك بعض فجعله حقيقة في المكروه ايضا ويعرف الكلام فيه مما بيناه في مباحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظائرها
وهذا هو المعنى المصطلح عليه عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله بهذا المعنى كما اختلفوا في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في الكراهة
وقيل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظاهر في عدم الرضا بالفعل فيفيد التحريم والحظر لنا
على ذلك التبادر كما مر في مبحث الامر ولك تمشية بقية الادلة السابقة هنا ايضا احتج الاكثرون بالتبادر فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا وذم
لفعله ما نهي عنه المولى وذلك اية التحريم واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم
من غير نكير فدل ذلك اجماع منهم على انها حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بانا لا نتحاشى عن دلالة الصيغة
المجردة على التحريم وانما نمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه وقد يستدل بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان الامر للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء يقتضي
حرمة الفعل لا يقال هذا وارد في نواهي الرسول فلا يتناول نواهيه تعالى ولا نواهي الائمة والمقصود اثبات الدلالة في الجميع او نقول لا نسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل
بل الاعم منها ومن كراهته اذ معنى وجوب العمل بمقتضى النهي ولا ريب في وجوب الانتهاء عن المكروه ايضا بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهته لانا نقول اما الاول فمدفوع بان
المقصود في الباقي بعدم القول بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تعالى بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان المفهوم من الانتهاء
النهي ترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يسمى انتهاء حقيقة لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة بحث وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا لطلب الترك على جهة الالزام كما اخترنا
فهو لا يتناول مدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في الحظر فاثبات استعمالها في الحظر بتناوله دور وان كان موضوعا لمطلق طلب الترك دار الامر بين احد التاويلين من
تخصيص الموصول او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه راجحا الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج اكثر الافراد على الظاهر مرجوح
بالنسبة الى التاويل بل في الامر او مساو له وكيف كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكفي في التمسك بالاية الاستناد الى العرف واللغة في تعيين مدلول الصيغة المجردة
عن القرينة الصارفة عن المعاني حينئذ وهذا بالرجوع الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الاية انما تقتضي مجرد الاستعمال
والاطلاق وهو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك بالمقايسة الى ما مر في مبحث الامر ثم من القائلين بانها للتحريم من توقف في دلالتها عليه
اذا وردت في الاخبار المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها في غيره في الكراهة حتى صارت فيها من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا
الكلام منه في الامر والجواب الجواب **فصل** الحق ان المطلوب بالنهي انما هو ترك الفعل اعني ان تسبب عدمه نفسه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه للوجوه الاول انه

حقيقة في طلب الترك مجاز في طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هناك ما يستدعي صرفه من معناه الحقيقي الا ما تخيله الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبين
فساده فتعين الحمل عليه فهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العزم على الفعل والميل اليه لتوقف قصده عرفا عليه ولعصى بالترك لتجرده عن الكف لعدم
الاتيان بالمطلوب وفساد كل من اللازمين يقتضي بفساد الملزوم لا يقال معنى النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فيندفع المحذور لانا نقول
هذا التقييد مما لا يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه له اذ لا نكابر على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي ولا اختصاص له بحال الارادة الثالث انه
لو كان المطلوب بالنهي الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب يتعلق بالامر وانه بطل قطعا وما بقي في نفسه من ان المطلوب بالذات انما
هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه فغير جيد اذ العقاب لا يترتب عقلا وعادة الا على مخالفة ما طلب من المكلف دون الاثار التي يقصد ترتبها لما مر
على الفعل المطلوب بدون تعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على التقدير المذكور ان لا يتحقق عقاب على معصية والتالي باطل بيان الملازمة ان ما يستحق عليه
العقاب اما ترك واجب او فعل حرام وشيء منهما لا يصلح لترتبه عليه اما انه لا يصلح لترتبه على ترك الواجب فلان الترك بنفسه غير مقدور على زعم الخصم ولا عقاب على غير
المقدور اذ كل ما يصح ترتب العقاب عليه يصح تعلق التكليف والخطاب به قطعا واما الكف عنه فهو وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا
للتكليف ولا تعلق له به اما بفعله فظ واما بتركه فلما مر واما بالكف عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه اما على نفسه فقد مر
في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر في ثاني الوجه الاول واما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة والاتفاق ولعل الخصم يتعسف فيتكلف في ترتب الذم والعقاب
على فعل متعلق التكليف بضده وهو كما ترى ويلتزم بان كلا من مهيتي الوجوب والحرمة مركبة من مطلوبية شيء ومبغوضية شيء فوجوب الواجب مركب من مطلوبية الفعل
ومبغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من مبغوضية الفعل ومطلوبية الكف فكما يصح ترتب الثواب على فعل المعوض كذلك هنا البيان ان المطلوبية والمبغوضية صفتان
متقابلتان كالفعل والترك فمتى اتصف احدهما باحدهما وجب ان يتصف الاخر بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية لزم ان يتصف الترك بالمبغوضية
على حسب مطلوبية الفعل واذا اتصف الفعل بالمبغوضية وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مبغوضية الفعل واما الكف فلا تقابل له مع الفعل فلا يجب اتصافه
بالوصف المقابل الخامس الوجدان في المقام من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يمدح عرفا ويعد ممتثلا على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل كثيرا ما لا
يخطر الكف بالبال وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف اذ الامر بصدد الامتثال ويحسن المدح على مجرد الترك هذا كلامه وفيه نظر يظهر مما سبق ولو
تارك المنهي عنه لاجل النهي يعد ممتثلا بالترك ويمدح عليه ثم سلم عن الاشكال ولكن لا يحصل هذا للا سادس احتج الخصم بان الترك عدم فلا تتعلق القدرة به فلا يتعلق
التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي فيتعين الحمل على الكف اذ لا مخرج عنهما اتفاقا وهو المطلوب اما الدليل على ان القدرة لا تتعلق به فلان العدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا
للقدرة وانه سابق على القدرة وتاثير المتاخر في المتقدم غير معقول وانه مستمر ازلي والقدرة تستدعي اثرا متجددا يستند اليها لا يقال العدم قد يكون مسبوقا بالوجود كترك
القيام بعد حصوله فهو متاخر عن القدرة متجدد بعدها فينتقض كلية الدعوى في الدليلين الاخيرين لانا نقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب انها ازلية اذ عدم قيام
زيد في وقت خاص مستمر من الازل او نقول اذا ثبت المقصود في الاعدام الازلية ثبت في غيرها لعدم الفارق والجواب ان الترك ليس مجرد العدم بل جعله والتسبب في منع
من علم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود ايضا مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة
ودعوى ان العدم المحض لا يصلح اثرا للقدرة مصادرة مع ما تحقق في محله ان تاثير كل اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للوجود وله عند بعض اهل المعقول حظ من الوجود
الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم
علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته فقط وهذا مقدور له لاستناده في الحقيقة الى
القادر من حيث كونه قادرا وتوضيحه ان القادر المختار اذا علم ببعض مقدوراته الفعلية فلا بد له من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده وليس له حالة ثالثة فكل من
ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرهما اليه لا محالة او نقول يكفي في استناد العدم الى القدرة توقفه على عدم تعلقها به عند حصول شرائطها وهذا القدر من
الاستناد كاف في صحة التكليف معه قطعا كما يكفي في صحة التكليف بمسبب مجرد القدرة على سببه لمعد حصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب الذات فلم لا ان
الفعل ممكن والممكنات تحدد دونها عارية عن صفتي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الخارج وعدم تاثير القدرة فيه مطلقا فممنوع الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة
الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه
ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقائه صفة له فيكون معدوما
ايضا لا محالة فهو داخل في حكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فيلزم عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس
العدم فالتفرقة غير مسموعة مع ان الاستمرار غير معقول فيما اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبق لا تجدي لظهور ان ليس المطلوب
بالنهي طلب استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوص ان اعتبر قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها وانما يتم دعوى الازلية الزمانية ان اعتبر
الخصوص قيدا للمعدوم فقط على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه فيلزم صرفه
عن وضع الصيغة فان المتبادر منها طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع القول بالكف وقد
يستدل على القول المذكور بان المطلوب بالنهي لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا ومثابا بمجرد الترك ولو لغير الامتثال والتالي باطل اما الملازمة فلاتيانه
بالمطلوب اما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يضاف الى ما ذكر في التالي حصول الامتثال على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطأ لان التكليف
بانواعه لا يتعلق بالمكلف في غير حال القدرة والجواب انا لا نسلم ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجبه اذا كان الداعي عليه موافقة الطلب اما لو اتى به بدون
ذلك فان كان المقصود مجرد حصوله سقط عنه التكليف بحسب ما اتى به من غير مخالفة وكان ما اتى به حينئذ المطلوب وان كان المقصود حصوله على وجه الامتثال كما في الصور لم يسقط

مجرد

مجرد حصوله على نحو ما مر في الامر ومن هنا يتبين ضعف ما ذكر في الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم يلزمه القول بان النهي عن الشيء امر
بضده العام اعني الكف ان سمى طلب الكف امرا بمعنى انهما لفظان عبر بهما عن مفهوم واحد على ما سبق الكلام على القول الآخر وههنا للفاضل المعاصر اشكالان
احدهما انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مرت الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده اولا وفيه نظر لان الكلام هنا في تعيين المطلوب بالنهي
مع قطع النظر عما يلزمه من الاعتبارات والبحث هناك انما هو عما يلزمه من الاعتبارات مع قطع النظر عن تعيين المطلوب به هذا اذا ارادوا بالضد الضد العام
مجرد الترك او الكف واما اذا ارادوا به مطلق الضد الخاص كما يظهر من الزامهم القائلين به لا اقتضائه بوجوب المحرم للتوصل الى ترك ضده المحرم فالفرق بين المقامين
واضح الثاني انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور
لفظه وفيه انه من يجعل المطلوب بالنهي الكف يفسر الامر بطلب فعل غير كف فلا يلزمه القول بالاقتضاء المذكور في طلب الكف ولو سلم التعميم فوجه لزوم الدور غير ظ
لانه ان اراد بضد الكف نفس الفعل المنهي عنه فغاية ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر بالكف وهذا لا يكون دورا بل تلازما
ان يكون الاقتضاء على وجه السببية او التلازم والتحقيق انه لا مغايرة بينهما الا في مجرد التعبير فاطلاق الاقتضاء تسامح وان اراد به ارادة ترك الكف عن الفعل كما هو عنها
فغاية ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار كونه كفا عن ارادته ايضا ولا بعد فيه وان اراد به الكف عن الكف فاللازم منه على تقدير صحته التسلسل دون الدور نعم
يلزم الدور او التسلسل على الوجه الاول ان قلنا بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن الضد كما يذهب اليه بعضهم فان ذلك يوجب جزئية الشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني
عين الاول وهو دور او جزئيته مثله ان جعلنا الثاني غير الاول وهو تسلسل وكذا ان قلنا بان كلا منهما يستلزم الاخر استلزام السببية كما يظهر من جعل
ذلك من باب المقدمة فيلزم مع الاتحاد الدور ومع التغاير التسلسل ولا فرق على التقديرين بين ان يفسر النهي بطلب الكف وطلب الترك وان كان الفاضل انما
قد حصره بطلب الكف فتدبر **فصل** اختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفاها آخرون وانما جمعنا في تحرير العنوان بين الدوام
والتكرار لان الاول اوفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف وربما ناسب القول الاول ايضا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان
ملحوظا حتى العدمية منها او التزمنا باستنادها الى المكلف والظاهر من مقالة المثبتين دعوى كونه موضوعا للتكرار بالخصوص وقد يدل عليه مع قطع النظر عما سواه عن
اطلاقهم والظاهر من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة اطلاقه ما لم يقم قرينة خارجية على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب اصل الوضع لا
يدل الا على طلب الترك للطبيعة يصح تقييده بكل من الاستمرار وعدمه على الحقيقة واما عند الاطلاق فيقتضي الدوام والاستمرار لا عن وضع وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي
مجردا عن الاطلاق والتقييد كان لطلب نفي المهية عن الدوام وعدمه وان اعتبر مطلقا كان لطلب نفي المهية دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه الاول ومقالة المثبتين
على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى لنا اذ ذاك في المقام دعوتان لنا على اولاهما وجوه احدها التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد النظر
عن اطلاقه وتقييده ليس الا طلب ترك المهية مجردا عن الوصفين وقد سبق ان التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل
على جزء مادي يدل على الطبيعة لا بشرط وجزء صوري هو آلة النفي والنسبة والاول لا يدل على طلب الترك والنسبة ولا دلالة لهذين المفهومين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون
للقدر المشترك بينهما وهو المطلوب الثاني ان استعمال النهي في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه عليهما
فقضية ما اسلفنا من اصالة الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك وللخصم ان يمنع وقوع استعماله في القدر المشترك اذ ليس له مورد ظ يمكن الزام
بل الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم لزم ان يكون مجازا عند تقييده بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا للحائض لا تصلي ايام حيضك وللجنب لا
تدخل المسجد ولا تمس خط الكتاب الى ان تغتسل الى غير ذلك مما لا حصر له حقيقة لا غير ودعوى ان التقييد صفة الموضوع وعبارة عدم الاشتراك ولنا على الثانية ايضا
وجوه الاول التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك عند الرجوع الى المحاورات الثاني ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا
يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على دوامها من غير نكير وذلك اجماع منهم على ظهوره في الاستمرار الثالث قضية وقوع المهية المطلقة التي هي مفاد المهية
المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي حيث ان معناه طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد بالاستمرار لا يقال قضية عموم النكرة المنفية تناولها للافراد
دون الازمان الا ترى ان قول القائل كل من دخل داري فله كذا يفيد عموما بالنسبة الى الافراد حتى انه لو استثني منه بعض الافراد صح من غير حاجة الى التقدير وهو
بالنسبة الى الازمان ولهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد تقدير لفظ كل زمان وشبهه ولو كان له عموم بالنسبة اليها ايضا لصح ذلك من غير تقدير لانا
نقول ليس الغرض شمول النفي للازمان نصا له بل تبعا من حيث شموله لجميع الافراد المحققة في جميع الازمان كما هو قضية رفع الطبيعة المطلقة اذ بدونه لا يكون المنفي هي المهية
بل المهية بزمان دون زمان وهو خلاف الفرض ومما يؤكد ذلك ما تقرر في محله من ان الزمان من مشخصات الفعل فالفرد الحاصل في كل جزء من الزمان لا يكون الا
موجودا فيه فلا ينفك عموم الافراد حقيقة عن عموم الازمان واما عدم صحة استثناء بعض الازمان في المثال المذكور من غير تأويل فانما هو لعدم التجانس المعتبر في
الاستثناء المتصل فلا ينافي تناوله للافراد المحققة فيها وانما يتم ما ذكره لو لم يصح استثناء بعض الافراد المقيدة ببعض تلك الازمان وهو ممنوع وبما حققناه يظهر ضعف
فرق بعض المعاصرين بين شموله للافراد زمان واحد وشموله للافراد الحاصلة في جميع الازمنة حيث قطع بدلالته على الاول دون الثاني بل منع من دلالته عليها مع انهما
على ما عرفت من باب واحد وان شئت مزيد بيان للمقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان المهية بحسب الاعتبارات ثلثة لانها اما ان تعتبر مقيدة اولا والثاني هي المهية
لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجود شيء او عدمه فالاول هو المهية بشرط شيء والثاني هو المهية بشرط لا فتنقسم المهية الى هذه الاقسام بواسطة انضمامها بلحوقها
من الاحوال الاعتبارية والمقسم هو المهية المعتبرة مجردة عن تلك الاعتبارات ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه لجوازه
بالنسبة الى مرتبة الذات لا لرجوعه الى سلب اقتضائها لهما لا الى اقتضائها السلب عنها وح فتتغاير الاقسام في الاعتبار وتتقابل بتقابل الاعتبارات وقد تعتبر
هذه الاقسام بالنسبة الى الواقع من الذهن والخارج ثم المهية الممكنة المأخوذة بشرط شيء بكل من الاعتبارين يمتنع في الامكان عدمه مكان لحوق الشرط لها وعدمه وهذا

واضح والمهية الماخوذة بشرط لا بالاعتبار بن لغيرت بالقياس الى شى معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا فى الجملة كالانسان بشرط عدم كونه متحركا بالفعل والا امتنع اذ لا اقل من تقيدها بالوجود ولوازمه نعم للعقل ان يعتبرها بشرط عرائها عن جميع ما يعرضها من اللواحق حتى من وجودها الذهنى الذى هو نفس تصورها لكن وجودها ح اعتبارى لا حقيقى والمهية لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الاول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا اذ عدم اعتبار الشرط لا يقتضى العدم وان اخذت بالاعتبار الثانى امتنع وجودها لاستحالة خلو الموضوع الموجود عن عين الوجود وتعينه عند التحقيق للماهية المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول وهى ماهية ملحوظة بشرط لا بالنسبة الى ذلك الاعتبار لا الاعتبار الثانى فاذا تبين عندك ما حققناه ان للماهية بالنظر الى الاعتبار والعقل كما هو المعتبر حال الوضع حالات ثلث وبالنظر الى الوجود والواقع كما هو المعتبر حال الاستعمال حالتين لاستحالة وجودها بالحالة الثانية ظهر ضعف ما ادعيناه فى المقامين فانه ان لوحظ نفى المهية مجردا النظر عما هو من التقييد بشئ وعدمه كما لاحظها الواضع لصاحب الوضع لم يوجد لها لا له على عموم النفى لصلوحه له وخلافه لان نفى المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للمهية المطلقة والمقيدة لظهور ان النفى انما يتعلق بالمهية الملحوظة على ما تقرر عليه الالفاظ وانما لابد ومدار الاعتبار وهى بهذا الاعتبار منفكة عن حد الاعتبارين وان جرد النظر عنهما وان لوحظ باعتبار ما هو لها من التقييد بعدم شئ منهما او هو اعتبار الاطلاق فهو دال على عموم النفى اذ لا يتصور رفع المهية المطلقة مع وجود مقيد من مقيداتها ويمكن تقرير الدليل بوجه اخر اوضح وهو ان صيغة النهى عند الاطلاق تدل على طلب نفى المهية فى الزمن المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ما خوذة من المضارع الموضوع للفعل المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يتصور نفى المهية فى الزمن المشترك بين الزمنين الا بترك جميع افرادها فى جميع افرادهما كما لا يتصور نفى ما ضرب بدلا الا بانتفاء جميع افراد الضرب منه فى جميع افراد الزمن الماضى المبنا الذى سبق فيلزم من ذلك دلالتها على الدوام عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه فى كلام بعض المعاصرين فى توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب بالنهى المطلق لو لم يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك فى وقت معين والتالى باطل اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل ورده بعد ما عده وجها وجيها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك فى اى وقت اتفق كما فى نظيره فى الامر فلا يثبت الدوام ثم بنى على هذا الرد والتحقيق ان الملازمة فيه فى الجملة ظاهرة لان ترك الفعل فى الجملة مما لا يصلح غالبا لان يكون مطلوبا للعقلاء ومقصودا لهم لوقوعه من كل فاعل لا محالة فان كل زان تارك الزنا فى الجملة وكل سارق تارك السرقة فى الجملة وهكذا وصيرورة الترك بالنهى صالحا لان يقصد به الامتثال فيترتب عليه ما لا مما لا يعتد به فى مثل المقام فانه نعم يتجه على الملازمة امران الاول ان المطلوب بالنهى قد يكون الترك على وجه الامتثال وهو بهذا الوجه لازم الحصول على تقدير عدم النهى ويمكن دفعه بان الكلام فى النهى المطلق وهو ظاهر فى طلب الترك المطلق على حذو ما مر تحقيقه فى مبحث الامر الثانى ان الفعل المنهى عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه واستمراره كالتعرض عن الملذات ومجالسة الاخوان والتخلق بمساوى الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك فى الجملة ويمكن دفعه بانه لا محيص من التزام القول بالاستمرار فى غيره فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وربما امكن منع بطلان التالى على التزام القول بالفور فيه دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح سندا للمثبتين لانه لا يقتضى دلالة النهى بالوضع ولهذا تركنا ذكره عند ذكر ادلتهم احتج الاولون بامرين الاول تبادر التكرار منه بدليل ان العبد يذم اذا اتى بما نهى عنه مولاه ولو بعد ترك مدة يتمكن من ايقاعه فيها الثانى ان النهى يقتضى المنع من ادخال المهية فى الوجود وهو لا يتحقق الا بالامتناع من ادخال كل فرد فيه واجيب عن الاول بالمنع من تحقق التبادر والتحقيق ان يق ان كانت دعوى التبادر بالنسبة الى النهى المطلق فمسلم لكن لا يثبت بها المدعى وان كانت بالنسبة الى النهى مجردا عن ملاحظة الاطلاق فممنوع ولا شاهد فى المثال المذكور عليها والجواب عن الثانى ان المنع من ادخال المهية فى الوجود قد يشترك بين الدوام وعدمه بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يختص باحدهما الا بضميمة اطلاق او تقييد احتج الاخرون اولا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك حيث ان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام والجواب منع الملازمة لان مقصود الخصم كونه حقيقة فى الدوام وهو انما يقتضى ظهوره فيه فلا ينافى الانفكاك لقيام قرينة او دليل وثانيا بان النهى قد ورد تارة للتكرار كما فى قوله تعم ولا تقربوا الزنى واخرى بخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك او المجاز المخالفان للاصل واجيب بان عدم الدوام فى قول الطبيب انما يستفاد من القرينة ولولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل فى احد الخصوصيين فلا ترجيح مع ذلك الوجهين اصل الحجة نظرا اما فى الوجه الاول فلما عرفت مما حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفادان بملاحظة امر خارج عن نفس النهى واما فى الوجه الثانى فلانا نمنع ثبوت استعماله فى شئ من الخصوصيين كما مر واما فى اصل الحجة فلان تجرد كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لا يوجب تبادرهما عند الاطلاق مع ان التعليل بلزوم الاشتراك او المجاز عليل كما نبهنا عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو اية كونه للقدر المشترك ورد بان التجوز جائز والتاكيد واقع فالقيد على الاول تاكيد وعلى الثانى قرينة على المجاز وضعفه ظاهر والحق ان الحجة متجهة الا انها لا تدل الا على نفى الدوام عند الاطلاق **تذنيب** كل من قال بان النهى للدوام والتكرار ولو من جهة الاطلاق يلزمه القول بانه للفور كما يقتضيه حجته والا لجاز التاخير الى حيث لا يتمكن من الترك الا مرة واحدة وان علم بانه لا دليل على التوقيت وذلك ينافى وجوب الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضى الدوام والتكرار فله ان يقول بدلالته على الفور كما نقل عن الشيخ فى العدة وان لا يقول به كما نقل عن العلامة فى التهذيب ووجهه ظ واما ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فكانه سهو من القلم والصواب لا يلزمه الفور وهذا واضح

فصل اختلفوا فى جواز اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد ولا بد قبل الخوض فى المسئلة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا مما لا ريب فى جواز الاجتماع فيه فى الجملة كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهى باعتبار ايقاعه له تعم وللصنم وربما منع من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل مورد النهى تعظيم الصنم دون السجود له فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالشخص فان اتحدت الجهتان بان تكون الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهى عنها واحدة او تغايرتا واتحدتا لغرض النوع الاول فى الثانى ولو انفكا او تعلقا بجزئى ما يبدله او ما يجرى مجرى ذلك فلا ريب فى عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم فيما يجد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ذاته لا من حيث الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه يقتضى عدم الجواز وقد يوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الترك المستفادة من النهى يستلزم كراهة الفعل وهى لا تجتمع مع ارادته المستفادة من الامر ضرورة ان كراهة الشئ ومبغوضيته تنافى ارادته

ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا للارادة مفارقا لها حتى انهم صرحوا بان الامر قد يامر بما يكرهه فلا يلزم عندهم من تعلق الامر والنهى على شئ اجتماع الارادة والكراهة فيه هذا اذا لم يستند الاجتماع الى اختيار المكلف والا فعندنا عدم جواز التكليف بالمح ح ان جعله من بابه وسيأتى الكلام فيه فى المبحث الاتى وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة فى الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الاخير فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره واطلاق الامر والنهى فى العنوان ينصرف الى النفسيين العينيين التعيينيين وسنشير فى اثناء البحث الى ما هو التحقيق فى البواقى ويعتبر فى اجتماعهما وحدة زمنهما فلو تعدد جاز تعلقهما بشئ واحد عندنا وان اتحد المتعلق سواء تعددت جهتهما او اتحدت كالخروج من الدار المغصوبة فانه منهى عنه قبل الدخول ومامور به بعده وسيأتى تحقيقه فى المبحث الاتى والمراد بالنهى هنا طلب الترك المطلق سواء كان مطلوبا مطلقا او بعينه لانه الظاهر من اطلاقه ويلزم من اجتماعه مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم فى الشئ الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهى بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء كان مع تغاير الجهتين كما فى محل البحث او بدونه مع كونه على تقدير تحريم الترك يكون تعلق الامر مبنيا على تقدير المخالفة فى النهى جائز خارج عن محل البحث وذلك كما فى الواجب المنهى عنه تعيينا او تخييرا التوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهى العينى تركه الموصل به الى الغير كما بيناه فى مبحث المقدمة وهو لا ينافى مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر فى ذلك ان مستندنا على المنع من لزوم اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمرجوحية فى الشئ الواحد غير متجه عليه فان قضيته مطلوبية الترك المتوصل به الى فعل الواجب ورجحانه ومبغوضية تركه هذا الترك وهو مرجوحيته دون الفعل وقضيته مطلوبيته على تقدير عدم التوصل بتركه ورجحانه ومبغوضية تركه الغير المتوصل به ومرجوحيته لا الترك مط ولا الترك المتوصل به فاختلف المورد وقد مر توضيح ذلك فى مسئلة الضد وكان عد هذا النوع من باب الامر والنهى المتنافيين اقرب من عده من باب اجتماع الامر والنهى وانما اعتبرنا فى القسم الاخير كون الامر والنهى على التخيير والترتيب لانهما لو كانا على وجه التعيين فى الاطلاق لمنع تواردهما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الامر مع النهى بمعنى طلب الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق فى الترك الخاص اما اذا كان النهى عن الفعل مط والامر ببعض افراده تخييرا او مشروطا بالعزم على مخالفة النهى فهذا مما يمنع ايضا من القائلين بامتناع التكليف بما لا يطاق مط فان مورد الامر فيه عين مورد النهى شخصا وجهة فيلحق بالنوع الاول وقد مر التنبيه على ذلك فى بعض المباحث السابقة ثم لا فرق فى موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كالامر بالحركة والنهى عن التدانى الى موضع مخصوص فحركة البسيطان الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد اوجدهما فى فرد واحد والاولى منهما اعم وبعض المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا بين هذا النزاع والنزاع الاتى فى الفعل الذى حيث خصص بالقسم الثانى وقد سبقه الى ذلك غيره وانت خبير بان قضية الادلة الاتية فى المقام واطلاق عنوان كثير منهم عدم الفرق بين المقامين وسيأتى تحقيق الفرق بين النزاعين اذا عرفت هذا فنقول المعروف بين اصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متاخرى المتاخرين فاجازوا ذلك وتبعهم جمهور المخالفين والحق عندى ما ذهب اليه الاولون من امتناع الاجتماع وهو عندى من باب التكليف بالمح كالاجتماع مع اتحاد الجهة كما سيظهر وجهه من بياننا الاتى فمنعه جهة الامتناع ولا يبتنى على القول باستحالة التكليف بالمح الا كما يظهر من بعض المعاصرين من كونه من باب التكليف بالمح خاصة لنا امران الاول ان الطلب انما يمنع تعلقه بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك لتساوى نسبة الفعل والعرض والامر والنهى يشتركان فى هذا القدر اعنى طلب الماهية فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية المهية فى احدهما من حيث الوجود وفى الاخر من حيث العدم وايضا الماهية من حيث هى ليست الا هى فلا يعقل طلبها من المكلف وايضا لا تاثير للقدرة الا فى الوجود والعدم فلا يصح التكليف بها لقبح التكليف بغير المقدور فظهر ان المط لا يكون الا وجود المهية او عدمها وحيث ان المط فى الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم مبغوضية تركها وفى النهى عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان فى الخارج بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة فى المكان المغصوب المتحد مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية فى الوجود الذى هو واحد شخصى على ما تقرر فى محله وهو باطل ضرورة ان المطلوبية والمبغوضية صفتان متضادتان لا يستدعيان متعلقين متغايرين مع ان الاذن فى فعل المنهى عنه على الاطلاق مما ينافى قضية الامر به فضلا عن النهى عنه ولا فرق فى ذلك بين ان يعتبر حيثية الجهة تعليلية او تقييدية اما على الاول فظ واما على الثانى فلان ما توارد عليه الوصفان حقيقة انما هو المقيد وهو على ما قررنا امر وحدانى اذ لا يخرج عن حد بسيط القيود المنضمة اليه فان قيل يجوز ان يكون المامور به والمنهى عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجى على ان يكون القيد خارجا فلا يلزم اتحاد المتعلق لتغاير المقيدين وان اتحد القيد قلنا لا جدوى فى ذلك بعد الاغماض عما فيه لان الطبيعتين متحدتان ان اخذتا باعتبار كونهما مقيدتين بالوجود الخارجى ضرورة عدم التمايز بينهما فيلزم عليه ما مر وان جردتا عن ذلك الاعتبار خرجتا عن كونهما مطلوبتين فلا ينفع التغاير فيه لا يق لا نم ان المتعلق منهما على التقدير الاول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فان الوجود المذكور من حيث كونه منشا لتحصيل الطبيعة المامور بها غيره من حيث كونه منشا لتحصيل الطبيعة المنهى عنها وان اريد المغايرة الحقيقية فلا نم ان الضرورة تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نم ان المطلوب فى الامر حقيقة الوجود الخارجى كيف وهى مما يمتنع تعلقها وحصولها فى الاذهان والا لانقلبت خارجا على ما تبين فى محله والطلب انما يتعلق بامر معقول بل المط هو الوجود بالمعنى العام البديهى الذى هو عرض لافراده الخارجية ومنتزع منها وح فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطبايع الموجودة فان انتزاع الوجود بهذا المعنى من وجود احد الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا ليس نفس انتزاعه من وجود الاخرى كذلك كالغصب المتحد وتعدد الامور الاعتبارية على تعدد ماخذها ولو بالاعتبار الا انا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا تغاير ما توارد عليه ضرورة ان ذات المنشأ لا تتعدد بتعدد الاضافة ولا ريب ان مورد الامر والنهى انما هو نفس الوجود العينى لا ما به تحقق الحقيقة فى الخارج على ما يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد فيه لا يقال امتناع تعقل حقيقة الفعل لان الممتنع انما هو تعقله فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجه فيصح تعلق الطلب بالطبايع باعتباره فيكون هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كاشف عن المعانى بل من حيث كونه الة لملاحظة افراده التى يصح وقوعها فى الخارج فيكون المط فى الحقيقة نفس افراده التى هى حقيقة الوجود الخارجى واعلم ان هذا الدليل يبتنى على اصلين احدهما لا تمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية فى الخارج كما هو المعروف اما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل الثانى ان للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتبارى كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض محققى المتكلمين اما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له فى الخارج اصلا كما هو مذهب

جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل الاول مما لا يرتاب فيه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم وانما النازع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان
في محله واما الثاني فهو وان كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد عليه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم فيبتني الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا ان نقرر
الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق
الا بما هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية و
يجعلها بهذا الاعتبار موردا للطلب والمنع كما نقول في الغرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث انه وجود خارجي فيجعله موردا للطلب والمنع ولا ريب في ان
الماهيتين يتحدان في هذا الاعتبار على ما اشرنا اليه في الاصل السابق فعلى تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالشخص وقد مر فساده ولا يذهب عليك انه يمكن
اجراء الدليل على الوجه الاول باعتبار الايجاد ايضا فان معنى الامر طلب الايجاد الخارجي والنهي طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية
في الايجاد وهو واحد شخصي ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد وكذا يمكن اجراؤه على الوجه الثاني باعتبار الجعل ايضا فان الماهيتين مجعولتان بجعل واحد اعلم
ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري لان الوجود ان نسب الى الفاعل واخذ من حيث صدوره منه كان ايجادا ومبدأ لوصف الموجدية له وان قيس الى الطبيعة كان
وجودا ومبدأ لوصف الموجودية لها فهما متحدان ذاتا متغايران بالاعتبار وذلك لما تقرر في محله من ان التأثير عين الاثر في الحقيقة وان غايره في الاعتبار دفعا للتسلسل
واعلم ايضا ان في الامر امورا ثلثة ولو بالاعتبار يصح نسبته الى كل واحد منها وهي الايجاد والوجود والماهية فيصح القول بان المأمور به الايجاد بناء على حمل الامر على
الارادة والطلب وانه الوجود بناء على حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه الماهية بناء على حمله على تمام مدلول الهيئة عدا النسبة اعني ارادة الايجاد وطلبه ولا خفاء في ان لفظ
الامر حقيقة في المعنى الاخير خاصة بدليل انه من قسم للنهي بخلاف الطلب طلب الجعل وليعلم ان قولنا هنا وفيما سبق من ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبايع باعتبار الخارج
ناظر الى ما هو محط انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين بافعال الجوارح والا فانهما قد يتعلقان بافعال القلب ايضا كالعقائد والنيات فيكون متعلقهما
الطبايع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف الكلام في ذلك بالمقايسة الى الافعال الخارجية الثالث ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع
حسنا في المأمور به والنهي يستتبع قبحا في المنهي عنه فمتى اجتمعت الجهتان في شيء فاما ان يتكافئا فيرجع حكمه الى الاباحة او يترجح احديهما على الاخرى فيرجع حكمه الى احد الاحكام
الاربعة بحسب مراتب الرجحان واختلافها فالفرد الذي وجدت فيه الطبيعتان متحدتين في الخارج قد جاء فيه الجهتان على ما هو قضية الامر والنهي فاما ان يتكافئا او يترجح احديهما
على الاخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع والذي يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى انهما امران
يثبتان في العقل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الا ترى ان من تصور مهية الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة او الصدق النافع وغير ذلك من العبادات
الراجحة شرعا او عقلا واوجد صورتها في ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا لفعل حسن ولم يستحق به عند العقل مدحا ولا ثوابا مع انه قد اوجد تلك الطبايع حقيقة وكذا
من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد
طبايعها حقيقة فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية والعقل انما يحكم عليها باحد الوصفين باعتبار الخارج فثبوتهما للافعال من قبيل
ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين لا من قبيل ثبوت الجنسية للحيوان او الفصلية للناطق فان نحو قيامهما الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار
الخارجي متحدتان على ما مر فيمتنع ان يتصف احديهما بالحسن والاخرى بالقبح لان ذلك يؤدي الى اتصاف الشيء الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة ان الشيء الواحد باعتبار كونه
واحدا لا يكون حسنا وقبيحا ولا يجدي تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ان الوجوه والاعتبارات مقتضية
لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا حسنا او قبيحا لا ان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارية على الطبايع باعتبار وجوداتها العقلية كالجنسية والفصلية والا
لما صح الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بحسن او قبح لا يقال هذا منقوض بمثل الوحدة والكثرة فانهما من الصفات المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها
خارجية ومع ذلك يجوز ان يتصف بهما موصوف واحد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة كل باعتبار فظهر ان تغاير الاعتبارين كاف في اتصاف الشيء بوصفين متنافيين
وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هناك مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثرة نفس الاحاد المتضمنة والموصوف بالوحدة الاحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احدهما
ليس نفس الاخر بدليل صحة السلب فاتصاف احدهما بصفة لا ينافي اتصاف الاخر بضدها كالانسان فانه يتصف بصفة الكاتبية والجوهرية وان اخذ مقيدا بصفة البياض
مثلا ولا يتصف المركب منهما بها بل يتصف بصفة نقيضها وذلك بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج عين الموصوف بالقبح فيه ضرورة ان لا ميز بين الصلوة والغصب
في الخارج ذاتا وهو الكون في المكان المغصوب ولا ميز بينهما فيه اصلا حتى يحصل تغاير بين الموردين وبذلك يتبين صحة هذا الدليل في الوجود والايجاد والجعل ايضا كما مر في الدليل
السابق بل هو عند التحقيق يرجع كل من الدليلين الى دلائل اربعة واعلم ان قضية هذين الدليلين بالوجوه التي اشرنا اليها امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين معا
في واحد شخصي سواء كانا نفسيين او غيريين مع تحقق الغير او كان احدهما نفسيا والاخر غيريا كذلك وسواء كانا تعيينيين عينيين او كان احدهما احدهما والاخر تخييريا او كفائيا
وسواء كان تعلقهما بالفعل تعلقا استقلاليا كالصلوة والغصب او ضمنيا كاجزاء الواجب والحرام او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا كجزء الواجب اذا كان
حراما او بالعكس والوجه في الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخييريين او كفائيين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامر وجود الطبيعة المقرون بعدم البدل
وبالنهي عدمها المقرون بوجود البدل فلا يتحد المورد واعلم ايضا ان الاختلاف في جهة النفسية والغيرية لا يفيد الاختلاف في الجهة التقييدية فينبغي ان لا يرتاب
في امتناع اجتماعهما من يحكم بامتناعه مع اتحاد الجهة اذ مطلوبية شيء بكل من النوعين ينافي مبغوضيته بالاخر كما نبهنا عليه هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وفصل جماعة
من متأخري المتأخرين فاحالوا الاجتماع في النفسيين واجازوه في الغيريين والملفق منهما مع مصيرهم الى ان النهي الغيري بمعنى طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضية ما
تمسكوا به عدم الفرق ويتبين ان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصورة التي يزعمون انها من باب الاجتماع ويجوزونه فيها هي صورة تحريم المنهي عنه بالنهي الغيري والمأمور
به بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يأتي التنبيه عليها وهذا ليس عندنا من بابه كما حققنا وهو من بابه في صورة توقف فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون

بجواز

بجواز الاجتماع فيه بل بما بعد فعل المقدمة حراما نفسيا نظرا الى التجري فيرجع الى القسم الممتنع اذا تبين عندك ما حققنا عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء
واحد فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين مورديهما المتغايرين بالحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق تعين تخصيص مورد النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد
الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع العكس ووجهه ظاهر واما اذا كان بينهما عموم من وجه جاز كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين احدهما من دليل خارجي تعين
والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي لشهادة العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالمأمور به ما عدا المنهي عنه وهذا امر لا يرتاب فيه من له
دربة بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين ويدل عليه صرف الامر عن اطلاقه على حد سائر المواضع مضافا الى اثبات نفي الامتثال بالفرد المشترك مطلقا الى صحة
عدم الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بمجرده التحريم وفي خصوص العبادات الى امتناع قصد القربة لتوقفه على العلم بكون المأتي به مطلوبا والتقدير انتفاؤه اذ لا اقل من
الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي لعدم كون المأتي به حينئذ مطلوبا او عبادة فيدخل تحت عموم النهي ويؤكده ادلة التشريع ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا ففيه
تفصيل اخر والكلام فيه خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه اخر منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة ورد بان في ترك الواجب ايضا مفسدة
اذا تعين وهذا الرد ضعيف لان الكلام في صورة عدم التعيين كما مر نعم يرد عليه انه ان اريد بالمفسدة والمصلحة تحققهما فهو مناف لاصل المقصود من منع الاجتماع وان اريد
احتمالهما ومهيتهما فهو مما يصلح لتعيين الترك لا لتعيين المراد ويمكن تنزيل غرض المستدل على ذلك ومنها ان النهي اقوى دلالة من الامر لاستلزامه انتفاء جميع الافراد
بخلاف الامر واعترض عليه افاضل المعاصرين بان النهي كالامر لا يقتضي الا اغلب الافراد في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في مبحث النهي والذي ذكره هناك هو ان
النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان ففساده واضح لان المقصود بيان التزام الاول واما الثاني فثبوته في المقام اعني الغصب ونظائره معلوم
بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ النهي عليه مع انك قد عرفت ما حققنا في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايضا نعم اصل الدليل
غير مطرد كما لا يخفى ومنها الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها احتمال الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء المشتبه فوجدنا ان الشارع
قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب فيورث ذلك العلم او الظن بتغليب جهتها في سائر الموارد وهذا ايضا ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد
العلم ولا دليل على حجية الظن المستفاد منه لانه لا يرجع الى الظن في دلالة اللفظ وهو بعيد فتأمل ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب
وفيه نظر لان المستدل انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا ظاهر واحتج الخصم بوجوه الاول انه لو
لم يجز لكان لوحدة المتعلق اتفاقا والتالي باطل لان الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان الطبيعة التي تعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة للطبيعة التي تعلق بها
النهي كالغصب وايجادهما في الخارج لا بشرط ممكن ولو بواسطة ايجاد الفرد من باب المقدمة ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضا من باب المقدمة نظرا الى كونه مقدمة للحرام لان
الواجب انما يتوقف في الوجود على فرد ما وهو كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد الشخصي المحرم لكن حيث لا محيص عن التزام وجوب الافراد الخاصة للتوصل بها اليه على التخيير
البدلية العقلية تخص الوجوب بغير الفرد المحرم ولا ينافي المطلوب لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الاتيان بها مسقطا للتكليف بغيرها لحصول الغرض
من التوصل الى الواجب واعلم ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والفاضل المعاصر لم يفرعه عليه نظرا منه الى ما نقلنا عنه في بحث تعلق
الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا يظهر ايضا ضعف مقالة الحاجبي حيث اجاز ايضا الاجتماع واحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغايران مع مصيره الى
ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون الطبايع معللا بامتناع تحققها في الخارج اللهم الا ان يلتزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى فردين يتعلق الامر باحدهما والنهي
بالاخر وفيه ما لا يخفى والجواب عن هذه الحجة ظاهر مما مر فان الطلب على ما بينا انما لا يعقل تعلقه بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث وجودها في الذهن بل من حيث وجودها في الخارج
وهما متحدان فيه فيكون مورد المطلوبية والمبغوضية واحدا شخصيا على ما مر بيانه مع ان الحجة المذكورة تشتمل على الخلل من وجوه اخر لا يكاد يخفى على المتأمل الثاني لو لم يكن
تعدد الجهة مجديا في اجتماع الامر والنهي لما صح ان يتصف شيء من العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع الا التضاد وهو
لا يختص بالوجوب مع الحرمة بل يتأتى في الندب مع الكراهة ايضا فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يعتد في العبادات المكروهة بتغاير جهتيها حيث ان رجحانها من حيث
الذات ومرجوحيتها من حيث الخصوصية فليعتد به في المقام ايضا والظاهر ان هذا القدر من التغاير ثابت فيه فيتعين القول بالجواز ايضا فان ضدية الحرمة للوجوب
كضدية الكراهة له وللندب والجواب ان الكراهة ان فسرت بمعنى مطلوبية الترك مع عدم المنع من الفعل فلا نسلم اتصاف شيء من العبادات بها لامتناعه عقلا والنص
عليه مؤول والاجماع المدعى عليه ممنوع وان فسرت بمعنى اخر ووصف بها امر خارج عن العبادة يرتفع التنافي بينها وبين مطلوبية الفعل فلا يكون في اجتماعهما مجديا للنزاع
المطلوب وقد يستدل على امتناع اتصاف العبادة بالكراهة بالمعنى الاول بانها لو اتصفت بها فلا يخلو اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او يتساويا فعلى
الاول لا يتحقق الكراهة وعلى التقديرين الاخيرين لا يكون المفروض عبادة لزوال الرجحان الذي به قوام العبادة ولعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم ترتبها عليها
والا لامتنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مفيدة للقرب ليست جهة حسن لا يكافؤها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منهما للاول في استلزامه عدم الكراهة
واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كقرائة الحائض فلا اشكال لانا نلتزم حينئذ بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى تكلف وان تعلق
بها باعتبار وصفها قلنا انا نلتزم برجحان الفعل ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث الماهية ومن حيث الخصوصية فهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار
الثاني مرجوح فان كان ماله بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك المهية فيحمل على ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان ما لا بدل له
كالصوم في السفر والنوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة فنقول قضية النهي عنها غلبة جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثابت لماهية العبادة ودفعها
فيكون الفعل مرجوحا عاريا عن المثوبة كما يدل عليه ما ورد من انهم ع كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولولا ذلك للغى النهي عنها وكان غير مباح او راجح
وموقع والمعتبر في العبادة رجحان المهية وان رجحت الخصوصية اذ لا دليل عليه اما قصد القربة فلا نسلم انه يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عبادات الناس التي لا توجب ثوابا ولا يترتب عليها
ثواب اصلا انما نقل يترتب العقاب على فعلها نظرا الى عدم حصول القلب لا للنهي عنها واما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب منها فانما هو لمخالفة الحق وحسم سبيل تسويل النفس والشيطان

فيما هو المقصود لفظا لا الذي فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل لكنه شرع لعلة تحفظ الانساب مع انه لا يدور مدارها ولعله يكفي في قصد القربة في العبادة كون الماتي
به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون بمعنى طلب المثوبة والوصول الى رحمته تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون الماتي به من افراد الطبيعة
المامور بها وان لم يكن مامورا به من حيث الخصوصية على انا نقول انه لم يصح قصد التقرب به من جهة الطبيعة او الخصوصية فتصح من حيث كونه متعبدا او داخلا في زي المتعبد وهذا
امر ثالث غير الامرين السابقين بل نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك هذه الطبيعة واريد ان لا توجد ما في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو
عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لمخالفتك اياي في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد ولا عقاب عليه لاذا الامر المنهي عنه
خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب بلحاظ الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانه لما هذا الفرد الخاص المنهي عنه فيه هذا الوجه بالسر المحجوب
هذا محصل كلامه [illegible] نقلناه من عدة مقامات اقول ويتوجه عليه النظر في مقامين الاول فيما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة التي لا بد لها وهو مما
لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب وهو لا يجامع المرجوحية كما مر وما ادعاه من رجحان الطبيعة من حيث هي عند تجدد الالتزام بوقوعها من المكلف
على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية اذ الكلام في كون الواقع عبادة ولا ريب انه ينافي كونه مرجوحا صرفا وايضا فالعبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة اما ان يكون المطلوب
وجودها او عدمها او وجودها وعدمها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم التكليف بالمحال لا يقال ثبات
جهتان احديهما مطلوبة والاخرى مكروهة ومجرد المقارنة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب عن كونه مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها ومثل ذلك الا كان
مكروه حال التشاغل براجح فانهما لا يخرجان عن الوصف الذي هما عليه من المرجوحية والرجحان لانا نقول هذا ابتناء على ما اعترف به الفاضل المذكور من زوال الرجحان وغلبة
جهة المرجوحية مع انه قد التزم في النوافل المبتدئة على ما سيأتي بان لكل زمان يسع لاداء ركعتين وظيفة مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب ان وظيفة كل زمان يستلزم خصوص
ذلك الزمان والا خرجت عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من قبيل الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو طلب المحال وايضا لا ريب في
عدم جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي التحريمي فكذلك في الامر الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه مشترك بينهما ثم يمكن التفصي
عن ذلك بوجه اخر وهو ان يقال ان المطلوب في الفرض المذكور هي الطبيعة المطلقة بل الطبيعة المقيدة وكراهة ايقاعها في الازمنة المخصوصة لا ينافي كونها مطلوبة من
حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن يرد عليه على الوجه السابق ان مورد المطلوبية والمبغوضية على ما هو مورد
الخارجي او الماهية الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية والماهية المقيدة بها وكذا اذا جعل مورد هما جعل احدهما فيلزم ان يتوارد على الواحد الشخصي
وانه محال وقد ظهر مما قررنا فساد ما فرق بين ما له بدل وما لا بدل له في لزوم الاشكال واما ما تمسك به من انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها فما
الجواب عنه بما لا مزيد عليه لتاكد فيما ذكره في قصد القربة فنقول ما ادعاه من ان قصد القربة لا يتوقف على العلم بحصوله بل يتحقق مع العلم بعدم حصوله امر غير معقول
اما ان لم يقصد من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال والا لصحت عبادة المرائي وشبهه معه بل اما الداعي كما هو الحق والاخطار بالبال المقرون به لا ريب في ان من علم
عدم ترتب اثر على فعل امتنع ان يكون الداعي له اليه ترتب ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له القرب امتنع ان يكون الداعي له اليها ترتب القرب عليها واما
وقوع العتق من الكافر مع اشتراطه بقصد القربة فلا ينافي ذلك لان قصد القربة منه مبني على ما يزعمه الفاسد من تيسر حصوله حال كفره واعتقاده انه دليل على
ان المعتبر فيه مجرد قصده سواء حصلت ام لم تحصل تسهيلا لامر الفك والتخليص لو قلنا بصحته من منكر الالهية كان الشرط مجرد ايراده بصورة القربة سواء اعتقد بها
وحصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تغسيل الكافر الميت المسلم عند فقد المماثل والمحرم على القول به فان المعتبر فيه مجرد الصورة ومما قررنا يظهر
فساد قوله والا لما صح اكثر عبادات الناس الخ وقوله ولعله يكفي وقوله مع ان قصد القربة الخ اذ دعوى ان الداعي هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وان اريد
القربة بمجرد كون الماتي به صورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بيانه فواضح الشذوذ وايضا ضرورة العقل قاضية بان الامتثال وموافقة الامر لا ينفك عن حصول
قرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض مطلقا غير مسموعة نعم ورد في جملة من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ان الصلاة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل
عليها فربما يوهم ذلك ان الصلاة التي لا تشتمل على الاقبال لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر والمعتد به او كمال المقبولية
جمعا بينها وبين ما دل على ترتب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل وظاهر ان ذلك بعض من مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها اصلا وان صانته
عن العقاب المترتب على تركها فقصد التقرب بها على هذا التقدير بمعنى قصد السلامة من العقاب المترتب على الترك ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب يتأتى من مكابرة على
مكروه العبادة على ما ذكره فلا ينافي من العالم به قصد بها تم ما ادعاه من صحة قصد القربة باعتبار الدخول في زي المتعبد انما يصح اذا كان الماتي به عبادة وقد بينا فساده
ولو اكتفى بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب في النوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة
ونحوها انما هو صورة الصلاة دون حقيقتها مجازفة واضحة واما ما عزاه الى الحكيم من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فمحصله ان الحكيم هنا اراد
وحكمين احدهما ارادة نفس الطبيعة وايجابها والاخرى عدم ايجادها في ضمن الفرد المخصوص والنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافاة وفساد هذا الكلام مما لا
يكاد يخفى بعد ما مر اذ تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بها باعتبار الخارج او الوجود او الايجاد او الجعل يوجب توارد المطلوبية والمبغوضية
على واحد شخصي بالنسبة الى ذلك الفرد وقد عرفت فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكره من انه يصح قصد التقرب باعتبار
نفس الطبيعة الحاصلة فمما لم نقف له على محصل لان الطبيعة الماتي بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض وهي عينها فان اراد انها توجب لفاعلها القرب فهو هدم
لما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد انفسها اذ ما يترتب عليه القرب لذاته كيف يوصف بالمرجوحية وليت شعري هل تزيد جهة على هذه الجهة حتى يمكن نسبة
المرجوحية اليها باعتبار ما وان اراد انها لا توجب قربا اصلا لمعارضة الجهة المرجوحة ورد عليه ما مر من امتناع قصد التقرب هذا وغاية توجيه كلامه من نفي العبادة
المكروهة اعتبار ان حكمان متغايران لاحقان لها من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فامر حيث الاجزاء فهي مشتملة على جهتين احديهما راجحة يترتب عليها القربة تتناقلا

والاخرى

والاخرى مرجوحة يترتب عليها المرتب على المكروهات ترتيبا فعليا لكن المرجوحية التي في الجهة المرجوحة زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكان البعد المرتب على جهة
المرجوحة زائدا على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه تركهم لها ونهيهم عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفة لا يترتب عليها الا البعد ذلك لان
الراجحية والمرجوحية الناشئتين من الجهتين لما تعارضتا في الجملة الواحدة تمانعتا وامتنع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط من المرجوحية ما ساوى
من الراجحية وبقي الزائد منهما من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة لا يشوبها شيء من الرجحان فيبقى ثابتة في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذا
القرب والبعد المرتبان على الجهتين لما تعارضا سقط من البعد ما وازاه من القرب وبقي الزائد منه من غير معارض وهو بعد خالص لا يمازجه قرب وبهذا البيان يرتفع التنافي
بين كلاميه حيث اثبت اولا ان الجهتين موصوفتان بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية بتنزيل كلامه الاول على اعتبار التفصيل
والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان ضامه من الجهة الاخرى ما يوجب عنها الكلية لان ترتيبه عليها امر مقطوع كيف
لا ولولاه لكان البعد المترتب على الجهة الاخرى اكثر لو ملغى لمعارض فرجح القرب على هذا الى تقليل البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يصح ان يكون
مطلوبا كذلك تقليله يصح ان يكون مطلوبا وفساد هذا التوجيه ايضا واضح لانه يظهر انما يتمشى حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة ولو بحسب الذهن وتعدد
التحليل ليصح ان يتصف احديهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كذلك لانها عبادات خاصة ولا يعقل
لها ماهيتان متغايرتان بالحقيقة حتى يصح توارد تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارها ضرورة ان الصلاة في الازمنة والامكنة المكروهة هي نفس ماهية الصلاة ولا
مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا وانما بينهما مغايرة في مجرد الاعتبار والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك اذ لا يعقل ان يكون حسن الفعل وقبحه ولوازمهما من افادة القرب
وعدمها منوطة باعتبار المعتبر فان المعتبر من حيث هو اي لا بشرط اتصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبر بشرط شيء اتصف بالقبح وافادة البعد واكثر فيه ان الاحكام اللاحقة للماهية
لا بشرط لحقها مع كل شرط فلو لحقوقه بطلوا الا لما كانت لاحقة للماهية لا بشرط بل للماهية بشرط عدم لحوق ذلك المنافي لها فان صح ما ذكروه من ان الصلاة لا بشرط راجحة ومقربة
لفاعلها امتنع ان تكون الصلاة في الازمنة او الامكنة المكروهة مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلاة لا بشرط بل بشرط الا لو بحال
كعدم تقييدها بخصوصية تلك الازمنة والامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلاة شيء وتقييدها بزمان معين ومكان معين شيء اخر فالاول
محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل للمرجوحية وافادة البعد وضعفه ظاهر لان تقييد الصلاة بزمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحا ومقربا امتنع
ان يكون مرجوحا ومبعدا مع ان الاشكال الذي اوردناه على قصد القربة لا يتمشى في حق التكليف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد لا يوجب تقربا اصلا بل
يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيه الى الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص من البعد او من مزيده انما يتصور حيث لا يكون البعد ناشيا من نفس الفعل كما لو حملنا في الصلاة
العارية عن الاقبال فلو قدر هناك قيام ما يقتضي تعلق القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كامر السيد او الوالد
او التماس مؤمن فان ترتب القرب على الفعل بعد ذلك الانضمام وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة من غير اشكال وخرج عن محل البحث
والا امتنع قصدها لما مر واما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل الزام المنكر واثبات الدعوى فصحته على في موضع المنع لا سيما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول
الى موضعه مع ان دعوى انحصار الداعي الى فعل العبادات المكروهة بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة مما يكذبه الوجدان لكل من له خبرة بالشريعة ووقوف على النظر
وبالجملة فالفاضل المذكور قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادات لا سيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة لنا الى التزامها مما هو منشأ القائل بحمل
على القول بتعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي ان تقول العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احديهما راجحة ومطلوبة وجوبية يترتب على فعلها الثواب والقرب كطبيعة
الصلاة مثلا والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك لا يترتب على تركها الثواب والقرب كخصوصية ماهيته وتوقعها في مكان او زمان مخصوص مثلا فان كانت العبادة مما لا بدل لها
ان يكون جهة المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما في العبادات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا بدل لها فيلزم ترجيح جهة المرجوحية على
جهة الرجحان ولو غالبا فيكون الثواب والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين على الفعل لا ان الفعل على تقدير وقوعه خلو عنهما بالكلية ويزول عنه كثير
مما اوهم عنها فربما ذكرنا ما ذكره بعض من اجاز الاجتماع في حاشيته على المعالم فلا يرد عليه شيء من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في بيان مورد
الرجحان والمرجوحية وفي قصد القربة وان اتجه عليه الاشكالات الاخر التي اوردناها على اصل المبنى كما لا يخفى ثم ان للافاضل في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها
الاول ان الكراهة في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش والسيل وانقطاع الابل في كراهة الصلاة في الحمام والبطايح ومعاطن الابل الى غير ذلك لان
التنزيهية لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه ضعيف لانه خروج عن الظاهر من غير حاجة مس
اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وحجيته وهذا انما يتجه اذا اريد به الاستقراء الناقص واما اذا اريد به الاستقراء التام كما هو الظاهر
فلا يرد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان معنى كراهة التعرض للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش ولو حال الصلاة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلاة في الخارج
فيلزم اجتماع الامر مع النهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلاة كما سيأتي تحقيقه ان اعترف
به بعض من عول على الجواب المذكور وكلامه ومنها ان الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ للقائل ان يقول ان النهي محمول على التعرض في الدار المغصوبة عن نفس
الصلاة بل عن التعرض للغصب وفيه ايضا نظر لظهور الفارق فان الباعث على ارتكاب التاويل في النواهي التنزيهية موجود بخلاف التحريمية مع ان الاجماع منعقد في الغصب على تعلق
النهي فيه بنفسه ان اراد تعميم التاويل اليه بخلاف الصلاة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور يوجب زوال الكراهة فيما يؤمن فيه من الرشاش لزامه بعيد يمكن دفعه بان المراد بالتعرض
للرشاش الكون محله كان بعد الرشاش فلا يلزم زوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها ان التوجيه المذكور لا يجري في النسبة الى الصلاة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها منهي عنه فلا بد
لهم من القول بالبطلان وهو غير معلوم منهم فيكون هذا ايضا مما يدل على بطلان مذهبهم وفيه ان المذكور ان يجعل النهي فيه راجعا الى التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا
الاحتمال فيه على تقدير تسليمه بالفرض التساوي مسعف بين على ان الكون في موضع التهمة غير الكون الذي هو جزء الصلاة فالنهي عنه لا ينافي الامر بالصلاة المقارنة له على ما سيأتي

تحقيقه فلا لا له فيه على ما مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب نقصا وان المراد بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد القلة اما ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق الطبيعة اي المجرد عن اعتبار الخصوصيات ومثله ما لو اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب نقصا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منهما كالصلوة في الدار وجميع هذه الوجوه هو الوجه الاخير وان صرح بعضهم بغيره لانتقاض الاول والثاني طردا بمثل نوافل النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانهما اقل ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا وانتقاض الثاني عكسا بما لا ضد له كالنوافل المبتدئة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الاتي لكن لا حاجة معه الى هذا التاويل واعترض عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو مناف للامر الدال على مطلوبية الفعل وان تغايرت الجهة اذ التقدير عدم التعدد بها وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يجدي بالنسبة الى الواقع اذ المطلوب اما حصول فعله او تركه او هما معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور على ان قلة الثواب لا تصلح سببا للنهي سيما حيث انهم عليهم السلام كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها وان اريد ترك الناقص في اختيار الزائد فهو انما يتم فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتدئة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من الايام يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها لاخر لان كل واحد منهما مستحب مستقل وما يتعذر به عنه من ان الاحكام واردة على حسب المتعارف لان الناس لا يستغرقون اوقاتهم بالنوافل فان اريد بها ان ما يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدل من وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا وظيفة للوقت المرجوح وان اريد بها ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فيما يعقل وقوع تركه من الناس من بين الايام كصوم يوم الغدير واول يوم من رجب في السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له هذا محصل كلامه والجواب عنه اما اولا فانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك فلا يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ التعسف اللازم على تقديره انما هو مخالفة الظاهر وهو مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة ثم الكراهة بهذا المعنى لا تنافي مطلوبية الفعل بل تستلزمها فنختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديره والسند عليه ظاهر وما نسب اليهم عليهم السلام من انهم كانوا يتركون تلك العبادات فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها كما يتفق من كراهة صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه عن الدعاء وعلى مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر عليه السلام من انه كان يترك النوافل اذا اصابه هم او غم لامتناعه عن التوجه بالكلية الى الله والاقبال عليه باعمال الصلوة فجاز ان يترجح عليها ما لا يترجح عليها في غير هذه الحالة ولو مثل التوصل الى قضائها عند التوجه والاقبال فان استبعد مثل ذلك بالنسبة الى منصب الامامة امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه به ما ورد من تركهم عليهم السلام احيانا لبعض الامور الراجحة مطلقا مع احتمال ان يكون تركه عليه السلام للتشاغل بتدبير او اصلاح ونحو ما هو اهم من النافلة واما انهم عليهم السلام كانوا ينهون شيعتهم عنها فلا نسلم انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل الافضل ولو مثل دفع سأمة العبادة عن النفس بحيث تشتاقها وتنزهها وما ذكره من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر والنافلة المبتدئة في الازمنة المكروهة ففيه ان ليس المراد بالبدل ما يكون مشروعا على وجه البدلية وما يعتبر فيه البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والارتكاب وبهذا يظهر ضعف قوله وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود مع ان هذا بعيد عما يعقل وقوع تركه فيه ان هذا الاستبعاد انما يتجه فيما اذا كان المقصود بدلية صوم يوم اخر واما اذا كان المقصود بدلية عبادة اخرى ولو غير الصوم كما في صوم عرفة فلا فرق بين ما يعقل وقوعه بين غيره واما ثانيا فانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان النواهي مستعملة في طلب الترك تنزيها كما هو الظاهر منها لكن نقول رجحان الترك وطلبه غير مناف لرجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب للغير والراجح له انما يكون مطلوبا وراجحا على تقدير حصول الغير لا مطلقا على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتصف حقيقة الا بالرجحان بالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد نعم من التزم برجحان المقدمة مطلقا لا محيص له عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا الوجه بهذا البيان قريب من الوجه الاتي او راجع اليه هذا ولقائل ان يقول تضمنه هذا البيان ان المقصود بتلك النواهي تركها للوصلة الى ما هو ارجح منها وهو فيما لا بدل له بعيد اذ معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح لكن يترجح الترك للوصلة اليه مع ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق الشرع غالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لئلا يدعها السامع من غير بدل او بكل دونها او مثلها في الفضل والتزام وقوع البيان وعدم النقل بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطرق نقلهم في مثل ذلك جارية على النقل يمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافؤ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم يوم عرفة ثم اقول والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه تشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته ومرجوحية الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الراجح من الواجب والمندوب وغيره الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الراجح ما بالنسبة الى الترك ومطلوبية الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه فلا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصوير ذلك بوجهين الاول ان يكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى طبيعته المعراة عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية الترك ورجحانه فيه للتوصل الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجب النفسي وقد يجري في مكروه المندوب ايضا كصوم يوم عرفة في حق من يضعفه عن الدعاء ان قلنا بان تركه [illegible] والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر الثاني ان يكون المرجوحية فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القربة مقيسا الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل بقصده راجحا ومطلوبا بالنسبة ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وبهذا البيان يقرب مكروه العبادة من مكروه غيرها فيجري في مثل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه كذلك مطلوبا على التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر كذلك في كثير من مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت وبهذا يتضح ما في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور وينحسم الاشكال الا انه يتعين

وهو

وهو اوفق بظاهر تركهم عليهم السلام لها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه مطلقا اي سواء وقع على وجه العبادة او لا لتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا يعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء الدين وانقاذ الغريق ودفن الموتى فان في فعلها سلامة من العصيان واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على تركها الموجب له مطلقا ومنها ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما تترجح اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذا التروك قد يتعلق بها غرض الشارع مطلقا كترك الزنا والربوا وقد يتعلق بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات الصوم ثم كل منهما اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا وهذا كالواجبات التعيينية وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضي الا مرجوحيته دون مرجوحية الترك مطلقا وهذا كالواجبات التخييرية التي يتعذر الجمع بينها شرعا او عقلا عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق مثلا راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال او غير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لانه مقدمة لها فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها على ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب تخييري يتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله وتركه الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعل الفرد الاخر ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هنا بين نفسي وغيري وهناك بين النفسيين كالتخيير بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتضايفة فلا يتحقق احدهما بدون الاخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقييده الاطلاق في الاخر وتقييده ومما يعتبر ان في ماهية الاحكام العينية التعيينية بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فتقتضيه رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا تعيينيا او تعيينا مرجوحية تركه على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضيته رجحان ترك مقيد عينا وتعيينا مرجوحية ترك هذا الترك لمكان المناقضة دون الفعل نسبيا بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسألة الضد بعيدا ان في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل انما هو خصوص نقيضه ان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص مطلق تركها المناقض لفعلها ثم كما يصح ان يجعل البدل في الواجب التخييري فعلا اخر كالعتق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالعتق والصوم كذلك يجوز ان يجعل ترك نفسه على وجه مخصوص بدلا عن فعله مطلقا او على وجه مخصوص كما في المندوب الراجح تركه على جهة الاجابة ولا يلزم منه توارد الرجحان والمرجوحية على محل واحد لتغاير الموردين فان الترك المجرد عما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبرنا في المقامين كون الترك على وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل مطلقا وبين تركه مطلقا اباحة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص وبين تركه مطلقا كفعل النافلة متطهرا او تركها راجع الى تحريم الفعل على غير ذلك الوجه فليس في مذهب الصوم بل البحث فعل اصلا وانما المتحقق في الثانية تكليف واحد وهو تحريم فعل خاص اذا تقرر هذا ظهر انه لا منافاة بين ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا ويكون تركه ايضا كذلك راجحا نفسيا او ارجح بل يتعين الثاني لمكان الكراهة فيكون رجحانهما بالنسبة الى الترك المجرد عن القصد فيصح تعلق الطلب بهما كذلك لكن على وجه التخيير لئلا يلزم التكليف بالمحال لا يقال هذا تخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين الفعل والترك اباحة بل اذا كانا متقابلين بان يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك فعل اخر اذا تنافيا في الاجتماع غاية الامر ان التنافي هناك من حيث الذات وهنا بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كالجماع للمقيم فان كلا منهما راجح اذا قصد ذلك ومثله اتمام الصوم المندوب عند المفطر ولا يبعد الحاقه بالمكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تقييد وخروج عن الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قلت كما ثبت مما قررنا امتناع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا بد من التنزيل المذكور اقرب المحامل اليه وقد عرفت في بحث الامر ما يقرب لك هذا من تحقيقاتنا التي تقرر بها وعليك بامعان النظر فيه فانه بمكان من الغموض والخفاء الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويراد بها خلاف الاولى فان رجحان ذاتي والمرجوحية اضافية ولا منافاة كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد الواجب المخير فكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري كغسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة على القول الاخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة منها الاوراد في القبض للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحية الاضافية ان اوجبت مرجوحية لذات العبادة بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم كون شيء واحد مع اتحاد الجهة راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان معناه كون الغير ارجح بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارجح مساويا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة ذاتية ايضا ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لمنافاته لاصل المجيب حيث لا تعدد بتعدد الجهة بل لا يستقيم في غير هذه الصورة مما يكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد الراجحة على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير اما ان يكون مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمه من الحرمة او الكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزمه من الوجوب او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمحال ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان ذلك مما ينافي ما بنى عليه المجيب من عدم الاعتداد بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق وان قيل باختيار القسم الاخير وهو مطلوبية الفعل والترك ولا نم لزوم التكليف بالمحال لجواز الفعل والترك معا قلنا لا يجدي ذلك فيما اذا كان اراد المكلف الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين بحيثية واحدة وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فكما يعتبر الرجحان في الفرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يقال رجحان الصلوة في الدار المغصوبة ذاتي ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما يقال في دفعه من الفارق وهو كون الصلوة متحدة مع الغصب وهي مغايرة للكون في الحمام فيصح ان يختلف الحكم في الثاني دون الاول فتكلف واضح مع ان ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو ممنوع على ان في التمثيل المذكور فيه بلا تصل في الدار المغصوبة خلطا بين المسألة المبحوث عنها هنا وبين المسألة الاتية اذ النهي متعلق فيه بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من النقض بالعبادات المكروهة انما هو من باب الاولوية والا فليست من امثلة المبحث وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في موضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة والنقض الذي سبق في الاستدلال على جواز تعلق الامر والنهي لشيء واحد باعتبار جهتين كما في قولك صل ولا تغصب انما هو بجواز تعلق الامر

بالامر اطلق والنهي الاخص المشتمل عليه كما في قولنا اصل ولا تصل في الحمام والمعارضة التي ذكرنا ما حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام
انما هي لنقض عدم جواز تعلق النهي الخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا اصل ولا تصل في الدار المغصوبة بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام
وما ذكر في دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة حين الغصب مشتملة الكون في الحمام انما يناسبها لو كان المقصود المعارضة لجواز اجتماع الامر والنهي
في مثل قولنا اصل ولا تغصب بجوازه في مثل صل ولا تصل في الحمام ثم اعترض على قوله وكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى قوله كذلك يجتمع الرجحان الذاتي
مع الكراهة للغير بانه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب النفسي
الغيري مع استحباب الغيري او النفسي على القولين المذكورين فمدفوع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب النفسي انما يثبت بعد الوقت والاستحباب انما يثبت قبله
فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر فرجع الاستحباب الغيري الى استحباب اداء الفعل حال كونه مغتسلا الا انه يستحب له الغسل فيختلف محل
الحكمين الا ان يقال يتوقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الغسل فيستحب له من باب المقدمة مدفوع فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة فانه يمنع الاجتماع لان الاستحباب
والوجوب متضادان ومن قبيل ذلك الصلوة المكتوبة في المسجد افضل افراد الواجب المخير فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص
ابدى ما يقول المجيب من انا لا نمنع ما ذكر في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فائدة للرجحان والمزية الموجودة في
الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ما شرع فيخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث
تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا فيما مر من اعتبار تعدد الجهة هذا محصل كلامه وفيه من زواه لا يخفى فانه يمكن ان يلتزم بما اورده اولا بان يقال المرجوحية
توجب مرجوحية العبادة في ذاتها ولا يرد عليه ما اورده من عود المحذور ويجوز ان يعتبر جهة التقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم بانها عبارة عن مجرد
كون الغير راجحا كما هو الظاهر من كلام الموجه ويستقيم سواء كان ذلك الارجح مساويا للاصل الطبيعة في الرجحان اولم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون للطبيعة المقيدة ببعض
الجهات المرجوحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى المجرد عنها وهذا مما لا اشكال فيه لان مرجعه عند التحقيق الى ضعف صفة رجحانها بضميمة الخصوصية لا الى اجتماع وصفي
الرجحان والمرجوحية فيها فليلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة بالمعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى
مطلوبية الترك لو ساعدنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة الفعل والترك معا لكن مطلوبية فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه لمجرد تعدد الجهة
فيه منافي ما مر بل لتعدد المورد وكون التكليف مبنيا على التخيير كما نلتزم بمثله في الفرض الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا يذهب عليك ان هذا
الوجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتذار المذكور لتصحيح الجواب على مذهبنا لا على مذهبه اما ما اورده في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل مع مطلوبية
الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث اعلمنا ان اجتماع حكمين في شيء واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاهما ولا مدخل لاختيار المكلف وارادته في ذلك
كما اعتبر في الجواب واما ما ذكره في الضميمة فبعد خروج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كما نبه عليه اخيرا مردود بان الداعي الى التاويل في النواهي التي يتبين كونها تنزيهية
متحقق وهو عدم معقولية اباحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما عداها فانه لا داعي فيه الى التاويل واما ما حكاه عن بعضهم في دفع الضميمة من الفرق فيه بعد
ملاحظة النهي عن الغصب لا تكلف فيه صلاة لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي متحدة في الخارج مع الغصب اذا وقعت في المكان المغصوب فيكون لا تصل
في الدار المغصوبة مؤكدا لعموم ما دل على تحريم الغصب بخلاف الكون في المكان فانه معنى يغاير ما كان سببا فمتعلق الامر احد ما لا يتبادر في تعلق النهي بالاحراز اذ كان للمكلف
مندوحة في الامتثال نعم يبقى الكلام في انصراف النهي عن الصلوة في الحمام الى الكون فيه حال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو لا يعين هذا التاويل وما
زعمه من ان كون الغصب عين الصلوة مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة وهو توهم ضعيف لانه ان اراد ارتفاع الاثنينية في الحقيقة
الخارجية باعتبار كونها خارجية فهو مما لا ريب فيه كما صرح به فحول الحكماء والمتكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا
عن غيرهم اذ لا يرتاب ذو مسكة في كون افعال الصلوة عين الغصب في الخارج اذا وقعت في الدار المغصوبة وان اراد انتفاءها بحسب التحليل في الوجود الذهني او نفس الامر
او في مرتبة التقرر وما اشبه ذلك من العبارات التي لا يختلف مؤداها الا بحسب الاعتبار فالمنع في محله لكن لا نسلم ان ما ذكر في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا
الاعتبار الاول لما حققناه سابقا من ان الحكم لا يتعلق بالطبائع الا باعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار وان اراد ارتفاعها عنهما بحسب مرتبة التقرر ففيه مضافا
الى ما مر انهما في هذه المرتبة عريتان عن وصف الاتحاد والاثنينية ولهذا قد يتحدان وقد يتغايران وتحقيقه يطلب من محله ثم اعلم انه ينبغي ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة
العبادة عبارة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع الاعتبارات الزائدة او الفرد الذي في مرتبتها كما مر في الجواب السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كلما
يكون مرجوحا بالنسبة الى الغير لا يسمى مكروها الا ترى انه لا يقال ان الكون مكروه لانه مرجوح اي اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها مرجوحة بالنسبة الى
المعرفة ولا يقال الصلوة في مسجد السوق مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة في مسجد الجامع الى غير ذلك ح فيكون ترك الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث
يتوقف عليه كما هو الغالب مرجوحا لا من باب المقدمة لا محالة فيكون قوله فكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب الغيري الى اخره دفعا للاشكال الوارد على التفصيل
المذكور باعتبار ما يلزمه في اكثر الموارد فانه مرجوحية عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان تركها لها اذا توقف عليه مرجعه الى الدفع بطريق النقض فلا يرد عليه
ما اورده عليه من انه رجوع عما بني عليه الكلام اولا واما ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور فضعفه ظاهر مما قررناه هنا وفي مبحث الواجب المخير والتحقيق ان الوجوب
والندب اما ان يتحد جهتهما بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من الترك لعدم المنع منه هنا لظهور واعتبار
تغاير الجهة كما فعله المعاصر المذكور غير مجد في دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور ان ايقاع الصلوة في المسجد هو الموصوف بالرجحان الذي عين ايقاع الصلوة
الموصوف بالرجحان الوجوبي في الخارج وقد عرفت ان الاحكام انما تتعلق بالطبائع باعتباره وربما سبق الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل
ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة ففيه مع فساده في نفسه كما لا يخفى يوجب الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب الواجب

لا في

لا في استحباب الارادة وان اراد شيئا اخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب النفسي التخييري عقلا او شرعا لنفسه
كالصلوة في المسجد وكالاتمام في المواضع الاربعة او الغيري للغير كالسير في ما شاء الحج فيمكن تنزيله على معنى انه ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات التي توثر في رجحانها واكثر
ثوابا منها بقرينة تفسيرهم لمكروه العبادة بما يقابل التفسير ويمكن ان يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوبي فان رجحان
يرجح تحصيله على التعيين مع جواز تركه لا الى بدل مط ولا يرد ان ذلك يجري ايضا فيما لا تخيير فيه لحصول ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه ذلك لان ما في ذلك الزيادة
هنا بمقابلة البدل يصلح وجها لاعتبار ما ينفرد به بخلاف ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل الرجحان الوجوبي فيبقى الاشكال بحاله وان كان
الثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان لا يوجب الا تاكد الرجحان او باعتبار ما فيهما من المنع من
النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة ايضا لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من تركه
لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار
اخر له وبالجملة فاللازم له عدم منع خاص فلا يقتضي عدم العام اعني المنع مط فجاز ان يتحقق المنع من النقيض بالاعتبار الاخر وبتبيان اخر يصدق على الواجب لنفسه انه
ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون تم الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له حصل مهية الاستحباب لغيره وكذا يصدق على الواجب لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك
يوجب ان لا يكون تم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان مستحبا لنفسه الا انه يمكن ان يورد على الوجه الاول ايضا ان الصلوة المكتوبة ممنوع عن تركها من حيث ذاتها
فهي واجبة بهذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها في المسجد لانه يجوز تركها بل هي واجبة في ذاتها وقعت في المسجد اولم تقع فيه لكنها ارجح من هذه الحيثية
على التعيين فيكون مندوبة على التعيين من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه من الرجحان وعدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث وقوعها في المسجد لا يقتضي
عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعني النفسي والغيري لثبوت المنع بالاعتبار الاول على ما هو المفروض بل انما يقتضي عدم انتسابه الى وقوعها
في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل مهية المندوب النفسي لان المعتبر فيه عدم المنع النفسي لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري ومندوبه فانه يجوز ان
يختلف باختلاف الاعتبار والسر في ذلك ان الواجب النفسي عندهم عبارة عما كان رجحانه او مطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب النفسي عبارة عما
كان موصوفا بذلك الرجحان او المطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه والمنع من النقيض وعدمه لنفسه مما لا يجتمعان في محل واحد والمطلوب لغيره ما كان مطلوبيته للتوصل
الى غيره وهذا يخالف المطلوب النفسي ويختلف باختلاف الاعتبار لاعتبار مطلوبيته بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها او لامر ومندوبة لامر اخر فيصدق
عليه الواجب النفسي والغيري والمندوب الغيري على الحقيقة نعم لو فسر الوجوب النفسي برجحان الفعل في نفسه مانعا من النقيض والاستحباب النفسي برجحانه لنفسه الغير المانع من النقيض
احتمل الاجتماع لارتفاع التنافي الا ان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بتضاد الاحكام الخمسة والتزموا ان رجحان النفسي لا يتعدد بتعدد الجهات المنضمة الا في الطلب
الذي ليس مبنى عبارات الاحكام عليه بل يتاكد ويتقوى بتكثرها فلو يكون للفاصل رجحانا واحدا يمنع لحوق الفصول المتنافية ثم ما ذكرنا من جواز الاجتماع نخص صورة ما بتم ان
فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع من الترك كما هو المعروف اما اذا فسر برجحان الفعل ومطلوبيته مع الاذن في الترك اي مع كونه ماذونا الترك وجائز الترك امتنع اجتماعهما
ضرورة ان الاذن في الترك مط كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه المعتبر في الوجوب مط ولا يجدي تغاير الجهة والحمل الاول اسد واولى وتحقيقه ان الرجحان لما كان من الصفات
المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل منه رجحان يشتمل على المنع من النقيض وهو الرجحان الوجوبي والناقص منه رجحان لا يشتمل على المنع وهو الرجحان
الندبي واما كون تركه ماذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان ومقوماته وانما هو من المقارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضي المنع من تركه وبما حققنا يتضح
الحال في اجتماعهما مع الحرمة والكراهة واجتماع احدهما مع الاخر فان الاول يمتنع مط لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يجدي فيه تغاير
الجهة وقد نبهنا عليه سابقا والثاني يبتني على تفسير مهية الحرمة والكراهة فان فسرنا برجحان الترك مع المنع من الفعل وعدمه جاز الاجتماع على نحو ما مر بان كان احدهما
نفسيا والاخر غيريا او كانا غيريين مع تعدد الاعتبار وان فسرنا برجحانه مع الاذن في الفعل وعدمه امتنع الاجتماع مط واما تداخل بعض العبادات كالاغسال فلا اشكال
في تداخل الواجبات منها ولا في تداخل المندوبات منها مع اعتبار النية لانه يرجع عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل كل واحدة منها على نية وبين فعل يشتمل على تلك النيات
وهما متغايران وفي الاجتزاء ان جعلت النية شطرا لتعدد الموضوع فيتعدد الاحكام مط وان جعلت شرطا لم يتعدد فيها الحكم ما لم يختلف بالنفسية والغيرية وكذا لو قلنا
بتداخلها قهرا فيرجع الى تاكد الوجوب والاستحباب عند تعدد الاسباب فلم يختلف بالنفسية والغيرية ولا غبار عليه ايضا واما تداخل الواجب منها مع المندوب فلا اشكال
في الغيرية منهما مع تعدد الغير ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منهما ان جعلنا الوجوب والندب لاحقين للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا النية شطرا
من العمل لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب الغسل مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تباين المركبين غاية ما في الباب ان تشتركا
في جزء وهو ما عدا النية فيلزم وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه في ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع من تركه
في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعله مع تركه ما يبطل به فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في ضمن مركب اخر وان جعلناهما لاحقين للفعل بشرط النية
كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض افراده فيمتنع اعتبار الندبية بمعناه الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويتعين هذا اذا قلنا بالتداخل القهري ولا سبيل
الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة الى تحصيل الرجحان الزائد نظرا الى ان الفاعل لغسل الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله مزيد رجحان لما يتبعه من
مزيد صفة كالنية وهذه الزيادة من الرجحان مما لا منع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايضا لان تركها اعم من تركه كما لو اتى به واهمل قصد ط لان العام
لا يستلزم الخاص وذلك لما مر من اتحاد الحصولين فيلزم اجتماع المتنافيين فيه وبالجملة فلا تضاد عند بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفا جهة بان اختلفا في النفسية
والغيرية او كانا غيريين وتعدد الاعتبار او كانا نفسيين واعتبر كل منهما او واحد منهما في ضمن مركب فهذه اقسام يستقيم الوجوب والاستحباب لانتفاء التنافي بينهما فيها وعلى قياسهما الحرمة
والكراهة فقد اتضح مما حققنا ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة مبني اما على التاويل في الاستحباب بحمله على معنى الافضلية فيكون نحو الاجتماع

على هذا التقدير توسعاً او على اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والندب حيث يتحقق المغايرة فيرتفع التضاد الا على اعتبار التغاير في جنس الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار
ممنوع الترك مطلقاً وباعتبار اخر غير ممنوع الترك مطلقاً كان على الوجه المذكور ثم التغاير يجري بعين على ما قررناه انما يجدي في اجتماع الوجوب مع الندب او التحريم مع الكراهة واما
اجتماع الوجوب والندب مع الكراهة او التحريم فلا لظهور التدافع بين ارادة الفعل والترك معاً على الاطلاق وان كان احدهما نفسياً والاخر غيرياً اذ لا يترتب عليه
الغرض وقد نبهنا على ذلك سابقاً ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بجواز الاول على جواز الثاني كما مر ومن فسر كراهة العبادة بالمعنى الثالث الثالث السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان فخاط فيه فلا ريب انه يعد في العرف مطيعاً وعاصياً باعتبار الجهتين واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باي وجه
اتفق سلمنا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم الخياطة بخلاف المتعلق سلمنا لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه واعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب
الخصم لا دفع له اذ مرجع قوله اراد تحصيل الخياطة باي وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المحصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة والنهي بالخصوصية وهل هذا الا ما عناه
الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل الخياطة في المثال على الاثر القائم بالثوب دون نفس الفعل الذي هو مقدمة لحصوله فحاصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى
باي مقدمة حصلت اي سواء حصلت بمقدمة جائزة كما لو خاط في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كما لو خاط فيه لانه لا يجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون الخاص
المحرم مقدمة للواجب فيجب لو بقي الاشكال الا انا نقول وجوب الواجب انما يقتضي وجوب المقدمات الجائزة دون المحرمة لكن اذا جيء بها سقط وجوب التوصل بغيرها
وحصل الامتثال بالواجب فان مبغوضية المقدمة لا ينافي مطلوبية ذي المقدمة نعم يتجه عليه الاشكال بان التوجيه المذكور انما يستقيم عند ما حيث لا تكون المقدمة المحرمة
سبباً كما مر في بحث المقدمة وظاهر ان فعل الخياطة سبب لحصولها فلا يمكن الامتثال بالتوصل اليها وعلى الوجه الثاني بان الخياطة كالصلاة عبارة عن افعال مخصوصة
ودعوى ان الكون جزء منها دون الصلاة تحكم واضح اقول اذا قلنا بان الكون جزء من الصلاة لم نرد به كون المكلف اي وجوده كما قد يسبق الى الوهم فانه ليس جزءاً من الصلاة ولا
ان وجود الموضوع ليس جزءاً من العرض القائم به ولا كونه في المكان اعني تحيزه فيه لان مفهوم التحيز خارج عن مفهوم الصلاة كما سننبه عليه بل نريد به الاكوان التي يكون
المصلي عليها من حركاته وسكناته كقيامه وركوعه وسجوده ولا ريب ان القيام في المكان المغصوب عين الغصب وجزء من الصلاة وعلى حده بقية الاكوان فيكون الصلاة في المكان
المغصوب بجميع اجزائها الفعلية غصباً لانها عبارة عن حركات وسكنات مخصوصة هي غصب او ونقض في المكان المغصوب نعم لو قلنا بان النية جزء من الصلاة كان ما عداها
من بقية الاجزاء غصباً وفي القراءة وجهان والتحقيق انها ليست غصباً وانما هي مسببة عن بعض الغصب فيمتنع مطلوبيتها مع تحريمه كما مر واما الخياطة فهي بمنزلة الصلاة
في كون الكون بالمعنى الاخير جزءاً منها لكن ليس النهي في الفرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المتبادر من قول القائل لا تكن في مكان كذا وهو خارج عنهما
وتوضيح ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركاً او ساكناً بل للانسان المتحرك او الساكن فيها صفتان متمايزتان احديهما كونه في الدار وتحيزه فيها وهي صفة حقيقية
للذات باعتبار ما شغله من الفضاء والاخرى كون الحركة او السكون قائمة به وكان التحيز اعني الكون في المكان غير الحركة والسكون لصدقه ان بعض التحيز حركة او سكون كما
يصدق في المثال المتقدم ان بعض الصلاة غصب لان المناط في الحمل مجرد الاتحاد في الخارج وظاهر انه لا يصدق وما ما يقال من ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان
الاول اعني مجموع الكونين فتسامح بل التحقيق في حدها ما ذكره الاخرون من انها خروج الجسم من مكان الى مكان فيكون مغايراً للكون في المكان مضافاً الى ان الحركة
الخاصة لكونها امراً اضافياً تتوقف على الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص ما يضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المقدمة فيجتمع فيه الامر والنهي
لانا نقول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكون فيه من لوازمه فلا توقف لها عليه اصلاً ومع الاغماض عن ذلك نقول انما يجب
الحركة الخاصة بالوجوب التخييري نظراً الى كونها احد افراد الواجب فيبقى على تقدير حصول مقدمتها من الكون المحرم لا مطلقاً ووجوب الواجب على تقدير حصول مقدمته
لا يقتضي وجوبها فلا يلزم اجتماع الحرمة معه فيها فالكلام في المقام على حد الكلام في الضد حيث يجب على تقدير حصول مقدمته من ترك الواجب المحرم مع انه لا يقتضي وجوبه وقد
مر تحقيق ذلك فان قلت قضية النهي عن طبيعة الكون تحريمه كل واحد من افرادها والخروج من مكان سبب للكون في مكان اخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم فيحرم الخروج منه لحرمة
معلوله قلت كما ان الخروج من مكان سبب للتوصل الى الفرد الثاني كذلك سبب للتخلص عن الفرد الاول وكما ان الاول جهة للتحريم كذلك الثاني جهة للوجوب وهما متساويان في المرتبة اذ النقد
تشاء نسبة التحريم الى جميع الاكوان الخاصة فتتعارضا وتساقطا فيبقى السبب بالنظر الى هاتين الجهتين خالياً عن الحكمين فاذا تحقق له جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح اتصافه
به ولو فرض كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يجز فيها ذلك جهة فيجد ذلك بعرف وجهه مما اسلفنا في مسألة الضد حيث لم نفرق فيه بين الرافع منه
للتمكن وغيره ويظهر مما قررنا انه لو كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يتسبب لزوال الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة فربما اشكل الامر في مسألة الخياطة
اذ فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف لا يفرقون في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار وجوابه ان قلنا بان
المفهوم من قول القائل لا تكن في الدار المنع من كون اصل الجثة فيها خاصة كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل اليد فيها مع خروج الجثة في حصول المخالفة ولا باخراجها مع دخول
الجثة في رفع المخالفة او تخفيفها كان كون اليد في الدار غير محرمة فلا ينافي وجوب تحريكها اليها وفيها مطلقاً وبه يتضح جهة اخرى في الجواب عن الاستدلال المذكور ايضاً وان جعلنا المدار
على ما يعم ذلك كونها فيها كما هو التحقيق فلا خفاء في انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها بتمام اعضائه عد كون المجموع كوناً واحداً محرماً وان ترك بعض اعضائه كاليد خارجاً
كان كون البقية كوناً واحداً محرماً فهما فردان من الكون تحريمهما واحد من التحريم فتحريك اليد في الفرض المذكور من قبيل التسبب الى الانتقال من فرد محرم الى مثله وقد عرفت خلوه
عن التحريم هذا فاذا ثبت ما حققنا انهما امران متغايران جاز ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر وخرج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المثال المذكور وبين المقام وان
اريد المثال المطابق فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في مكان فخاط فيه ولا ريب انه لا يعد ممتثلاً نعم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالخياطة حينئذ بان لا
يكون تعبدياً بل كان المقصود منها الحصول الغرض لا ذاعرفت هذا تبين لك انه يمكن توجيه كلام المجيب بحمل الكون الذي نفى كونه جزءاً من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد
النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور هذا غاية ما يحقق المقام وان كان كلام كثير منهم لا يساعد عليه واعلم انه يتفرع على ما حققنا من ان النهي عن الكون في مكان
لا يقتضي النهي عن مطلق التصرف فيه لا عقلاً ولا عرفاً احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او نهاه عنه من تجب عليه طاعته شرعاً صحت صلوته وكذا

بقية عباداته الغير الكونية فيه ومنها ان من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يؤجر نفسه لاخر على عمل كالخياطة والتجارة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف
فيه ومنها ان من كان في مكان ولو باستحقاق صحت صلوته وساير افعاله الواجبة التي اوقعها فيه ان لم يرد بها ومنها صحة الصلوة في موضع النهي وان بلغ حد التحريم وقد مر التنبيه
عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت جدار يخاف هدمه او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا طرأ في المسجد حركة محرمة
او سكن سكوناً محرماً لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف ما لو كان كونه فيه كوناً محرماً كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه او في بعض الاحوال فكان فيه فان قضيته
الاصل فيه البطلان الى غير ذلك فان نحو الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف بعضها على امر فجعله من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد وعلى
الوجه الثالث بان انكار حصول الامتثال بالخياطة مكابرة تشهد الضرورة بخلافها ويمكن دفعه بان المجيب انكر الامتثال على تقدير ان يكون الكون في المكان
جزءاً منها فهو كالتزام محال على تقدير ولا غبار عليه اذ لتحقق اللزوم بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى الثالث فلا تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه
ان لم تشهد عليه مع الاغماض عن ذلك كله قلنا ان نمنع حجية العرف في مثل هذه المسألة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز تطرق الخطأ فيها الى افهام العوام
غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم العارف بالحال مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه الجاهل في مقام الحاجة على موارد الخطأ بسبب ان يريد الاتيان بالفعل
في غير ذلك المكان كما يجب عليه ان ينبه على ساير الشروط المعتبرة عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسألة ما لو صلى في الدار المغصوبة مطلق المكان
المغصوب مع العلم بالتحريم وقد مر فيبطل على القول بعدم جواز الاجتماع عقلاً او عرفاً كما مر ويصح على القول بجوازه اذا لم يدل دليل على خلافه ومنها ما لو صلى في ثوب
مغصوب ولو كان خاتماً بل مطلق المحمول نعم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه كالهوي الى الركوع والسجود والانتصاب منهما بناء على كونهما جزءاً من الصلوة واما لو كان
حال السفر فقط فالفاصل تقتضي الصحة على القولين لا سيما اذا كان متسترا بغيره وعلى هذا لو حمل ثوباً مغصوباً حال القيام والقعود وعند ثم حمله قبل الفاء
عند الانتصاب منه والهوي الى سجوده وهكذا صحت صلوته ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او شبهه فيتجه البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع
رجليه عليه حال القيام الواجب او الركوع او وضع احد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره ووضع اصابع
يديه عليه وكان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومن لواحق المسألة ما لو اذن له مالك الدار في التصرف فيها مطلقاً ونهاه عن الكون فيها فعلى ما
اخترناه يكون ممتثلاً بفعله وعلى القول الاخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين وقد مر نظيرها في مسألة الضد ولو تمكن من مكان مغصوب وخمس او تصدق فيه فالوجه صحة عمله
لان نقل المال الى الاخذ وتخصيصه به امر معنوي لا يشتمل على التصرف في المكان والقبض والاقباض وان اشتملا على التصرف الا انهما شرطان في وقوع ذلك فالنهي عنهما
من حيث كونهما غصباً لا يقتضي فساد المشروط كما سيجيء **فصل** حكي عن القاضي انه لو توسط ارضاً مغصوبة فالقول بانه مأمور بالخروج منهي عنه وانه عاص بفعله
وتركه وعزي ذلك ايضاً الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه مأمور بالخروج ليس منهياً عنه ولا معصية عليه والحق انه مأمور بالخروج مطلقاً او بقصد التخلص وليس منهياً
عنه حال كونه مأموراً به لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق وكان ما عزي الى الفخر الرازي من القول بانه مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه يرجع الى ما ذكرناه
لنا ان المكلف في الزمن الذي لا يتمكن من الخروج بتمامه دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقاً فلا يصح النهي عنه مطلقاً اذ التكليف بالمحال عندنا وان كان ناشياً من قبل المكلف
للقطع بكونه سفهاً نعم ربما يجوز ان يؤمر بهيج على وجه التعجيز والسخرية لكنه خارج عن المتنازع فاذن لا بد من ارتفاع النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض الوجوه وليس
الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مأمور بالخروج وهو يقتضي عدم النهي عنه والا لعاد المحذور من التكليف بالمحال نعم يجري عليه حكم المعصية
في تلك المدة على تقدير الخروج بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول لتمكنه منه وهذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا انفكاك
لها حصول اسبابها كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق ومثل ترك الحج عند الاتيان بما يوجب من تركه غير ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف بالفعل
يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منها ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جارياً عليه وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمأمور به يرتفع عند الاتيان بالسبب
الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من استحقاق المدح والثواب جارياً عليه حال حصوله هذا وينبغي ان يعلم ان الخروج انما يجب بتعين اذا انحصر سبيل التخلص
من الغصب على الوجه المشروع حال الغصب فيه كما هو الغالب فلو تمكن من التخلص بغيره في مدة الاقل او علم بحصول احد الاسباب المبيحة للتصرف في مدة لا تزيد على زمن الخروج كالو
علم بانتقال العين او المنفعة اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه المبادرة في وجه ولو تمكن من التخلص ببذل وشبهه لم يتعين عليه الخروج
فان قيل انه مأمور بالخروج منهي عنه بتمامه لبطلان التوارد فلا بد من اعمال احد الدليلين المانع منهما اما العقل والنقل لكونه تكليفاً بالمحال وهو لا يصلح مانعاً لجوازه اذا كان من قبل المكلف
واما العرف فلا دلالة له عليه لان تحمل الخروج اخص من الغصب وتوارد الامر والنهي على العام والخاص يبنى على تخصيص احدهما بالاخر اعني تخصيص النهي بالامر وان قلنا بانه لا
تنافي بين العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد الامر من حيث كونه خروجاً بل من حيث انه تخلص من الغصب وهو اعم منه من وجه وان انحصر في الخروج ابتداء فان المعتبر في التعارض
الذي اراده الموجود في الخارج منحصر في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضاً لا يخرج عن كونه عاماً في باب التعارض ولو فرض ورود الامر بحصول الخارج فالظاهر انه من جهة
كونه الفرد الغالب وهذا الجواب يتوجه ايضاً على ما اورده بعض المعاصرين ووجه فساد غيره على المحصلين والجواب عما مر من ان التكليف بالمحال جائز اذا كان من قبل المكلف بل هذا
التكليف في نفسه صحيح كما يظهر وجهه مما اسلفنا في البحث المتقدم فلا محيص من اعمال دليل النهي لكونه ظنياً مستنداً الى مجرد الظاهر فضعيف من قال بانه مأمور بالخروج ولا معصية عليه
بما ذكرنا من استحالة التكليف بالمحال وجوابه ان ذلك انما يقتضي عدم المعصية بنهي مقارن لا عدمها بنهي سابق كما بيناه فان المكلف منهي قبل الدخول عن جميع انحاء التصرف
في ملك الغير بغير اذنه نهياً مطلقاً غايته ان الامر او النهي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتمكن من التخلص منها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصياً لا يقال لو صح
ذلك للزم ان يكون الخروج طاعة وعصياناً وهو ممتنع لان الطاعة والعصيان امران متنافيان بالضرورة فيمتنع استنادهما الى شيء واحد او تواردهما على محل واحد لانا نقول
ان اريد ان الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لان معناهما موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان اريد انهما متنافيان
من حيث اضافتهما الى الامر والنهي فممنوع ايضاً لانهما انما يتنافيان اذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن المتضادين وقد بينا ان من الامر غيره من النهي وتوضيح المقام ان زمان

تعصب من ليس المكلف بجميع افعاله التي يتمكن من تركها ارادة فعله شرعا وما بقاؤه ما بقيا مكثه شرعا حيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه بترك الدخول
فترك الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيها او نفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه هو مقدار خروجه مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه كذلك وقضيته
ان لا يكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافي والعقل والنقل قد تعاضدا على ان ليس في تلك الا التصرف بالخروج فيكون الخروج بالقبائح
الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين
بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين ولو كانت مبغوضية شيء في زمان مضادة لمطلوبيته في زمان اخر لامتنع
البداء في حقنا مع وضوح جوازه وانما الاثر ينسب هنا الى الاول لو فرض البداء لخلاف المقام ولا يشكل بانتفاء الموصوف في الزمن السابق لوجوده في علم العالم ولو بوجهه
الذي هو بنفسه بوجوه ولولا ذلك لامتنع تعلق المطلوب في الخارج وهو ح ثم على المذهب المختار هل يصح منه الصلوة المندوبة وما يحكمها وهو حال الخروج وجهان
من ارتفاع الحرج عن تصرفه في تلك الحالة ومن انها كانت مطلوبة العدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود بعده والا لزم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال
وصحيحة بالنسبة الى حال وهو ح لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمتنع تعلقهما بمحل واحد ولو باعتبار زمانين والمعتمد هو الاول والجواب عن الثاني ان تاثير
النهي في البطلان ليس كتاثيره في استحقاق العقوبة بل هو مشروط ببقائه ومع انتفائه ينتفي موجب البطلان فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم قد يتطرق الاشكال
الى الصحة باعتبار توقفها على امر يزيد على الخروج ولتحقيق ذلك مقام اخر ثم لا يذهب عليك ان فرض المسئلة في توسط الارض المغصوبة من باب المثال والا فالكلام
يجري في نظائره مما لا يحصى كنزع الثوب المغصوب واخراج الالة من فرج الزانية ورد المال المغصوب الى مالكه وغير ذلك **فصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي
عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وعزي الى المحقق ايضا ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من اثبتها شرعا ولغة ومنهم
من اثبتها شرعا بالنقل ونفاها لغة واختاره الحاجبي وهو المحكي عن السيد المرتضى وفصل بعض الافاضل فاثبتها في العبادات لغة وفي المعاملات شرعا ان تعلق بها
لعينها كبيع الميتة او لوصفها اللازم كبيع الملاقيح والمنابذة ونكاح الشغار ونفاها في غيره كالبيع وقت النداء وذهب شاذ الى انه يقتضي الصحة ولا بد اولا من تحقيق المعنى
ثم تحرير محل النزاع فنقول العبادة قد تطلق ويراد بها المهية المخترعة في الشرع للتقرب بها او بعبادة اخرى ما يتوقف صحتها على قصد القربة سواء كان فعلا كالصلوة
والطهارة والزكوة والحج والاعتكاف او تركا كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه التعبد به سواء كان امرا مخترعا في الشرع كالمذكورات او لا كاداء الدين والزيارة
ودفن الاموات والمعاملات لو الحج اذا قصد بها القربة وهي بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء وهذا غير
سديد لانتقاضه عكسا بالعبادة التي علم انحصار المصلحة فيها في الامتثال بعين ما وغيره كالطهارة وطردا بالواجبات التي ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها في شيء كوجوب
توجيه الميت الى القبلة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العقود المفتقرة الى ايجاب وقبول وهي التي لا يقع صيغها الا من شخصين ولو بالقوة كالبيع والصلح والاجارة والنكاح
وقد تطلق ويراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا وهي التي يقع صيغتها من شخص واحد كالعتق والطلاق والمناسب للمقام تفسير العبادة بالمعنى الاول ليستقيم اعتبار
الصحة والفساد فيها من غير تعسف والمعاملة بالمعنى الثاني لعدم اختصاص مباحث بها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد وصفان متقابلان يوصف بهما العبادات
تارة والمعاملات اخرى وقد اختلفوا في تحديدهما بالاعتبار الاول فالمتكلمون على ان صحة العبادة موافقتها امر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الاعم ليتناول صحة
المستحبة منها والفقهاء على انها عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وكان المراد بالاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاها لتعلق الامر بالقضاء
والا فلا ثبوت له حال الفعل حتى يسقط وفسادها على الاول مخالفتها الامر وعلى الثاني عدم اسقاطها للقضاء وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين يتفارقان في
صلوة من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الخلاف فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويشكل بان المعتبر في المقابل ان كان
بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على الحدين اما على الاول فظ واما على الثاني فلاسقاطها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تقتضي
على حسبه وان كان العبرة بالامر الواقعي لم يتصف وصف الصحة عليها بشيء من الحدين وهو ظ وكذا ان اريد به فيهما ما يعم القسمين وغاية ما يمكن تكلفه في المقام ان يحمل الامر
في الاول على الاعم من الامر الظاهري او الواقعي ويعتبر الاسقاط في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا وكان منشا اختلافهم في ذلك اختلاف محل انظارهم
فان الاول انسب بمقاصد الكلام المبحوث عن الفعل من حيث حصول الامتثال به ولو في الجملة وعدمه والاخير انسب بمقاصد الفقه المبحوث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا و
اعترض على الحد الثاني للصحة بانه اخص من المحدود لخروج ما لا قضاء له كصلوة العيد لان الاسقاط فرع الثبوت ولو في الجملة وان اريد به ما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم
الثبوت وان لم يسند اليه اصلا فهو مع عدم مساعدة اللفظ عليه فاسد طردا وعكسا بفاسدتهما واجيب تارة بان المراد بالقضاء ما يتناول الاعادة واخرى بان
المراد ما اسقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مع اشتماله على مخالفة ظاهر الاصطلاح غير مصحح للحد لبقاء الاشكال بصحيح العيد عند
ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المبتدئة وما يحكمها ولو عول على التاويل المتقدم اتجه الاشكال بفاسدة المذكورات واما الثاني فلانه لو تم ففساده
لعدم مساعدة اللفظ عليه لا يقصر عن فساد اصل الاشكال فالاولى ان يحمل ما على ما يفهم بموافقة العبادة للامر الواقعي او باشتمالها على ما يقتضي الامر اشتمالها عليه
والفساد بما يقابله واما المعاملات فالمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضا فصحتها عبارة عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعا كتملك العين في البيع والمنفعة
في الاجارة والبضع في النكاح ووقوع البينونة في الطلاق والحرية في العتق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتب ذلك عليها والتحقيق ان وصفي الصحة والفساد
في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع وهو ظ من البيان المتقدم ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الامر والنهي هل يجتمعان في شيء
واحد ظاهر اما في المعاملات فظ واما في العبادات فلان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا
فيما اذا اتحد الحقيقة وتغايرا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد واما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هنا فيما اذا كان
بين الموردين عموم مطلق وهناك فيما اذا كان بينهما عموم من وجه فمستقيم على ما تقدم التنبيه عليه واعلم ايضا ان من قال باقتضاء النهي فيما مر الفساد اراد الاقتضاء من جهة

النهي

النهي كما اذا عنوانه وبعض حججهم ومن قال باقتضائه الصحة اراد انه يقتضيها من جهة المادة والمتعلق اعني الفعل المنهي عنه كما يبادر من حجته لا من جهة نفس النهي فالوجه
بعض المعاصرين على هذا القول من ان النهي حقيقة في التحريم وليس في ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها فناش عن عدم التفطن لذلك ثم قد يتخيل ان النزاع في المقام مختص
بصيغة النهي بل يجري فيها وفيما يجري مجريها كلفظ التحريم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وذكر الصيغة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وضعفه ظ لان
المفهوم من اسناد التحريم الى المذكورات تحريم وطيهن او الاستمتاع بهن وهو صريح في فساد العقد عليهن لدلالته على نفي ترتب الاثار على عقدهن فلا يكون من
مسئلة الباب نعم لو اسند التحريم الى العقد فقيل يحرم عقد كذا وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالته على الفساد غير واضح وتوجه النزاع المعروف اليه غير ظ
اذا عرفت هذا فالحق ان النهي في العبادات يقتضي الفساد عقلا او يلزمه شرعا او لغة سواء تعلق النهي بها لنفسها او لغيرها لكن يعتبر في الثاني ترتب الغير بكون
النهي فعليا واما في المعاملات فلا يقتضيه عقلا ولا وضعا ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفا ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا لجهة غير الفساد
فيستفاد من النهي ح نفي الاثر فقط او التحريم باعتبار عدم ترتب الاثر تنزيلا على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد ان يعامل بها المعاملة
الصحيحة فيحرم لحرمة ما قصد بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا للخصوص الصحيحة كالفاظ العبادات فاذا استظهرنا من تعلق النهي بمعاملة فسادها
تعين ان يراد من لفظها في ذلك الاستعمال المجاز اذ لم يكن جعل الفساد بذلك النهي ولا ريب ان فاسدتها المشتملة على قصد الالتزام باثار المعاملة الصحيحة فيها اقرب
من فاسدتها المجردة عنه فيتعين الحمل عليه ان كان جعل الفساد بذلك النهي فالتقريب اوضح فيرجع معنى النهي الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم
ترتب الاثر الشرعي المقصود بها عليها ثم لا فرق بين ان تكون الخصوصية ناشية من حقيقة الطرفين كبيع الخمر او الشراء بها او منهما كبيعها بمثلها او من وصف احدهما كبيع
المجهول او من وصفهما كبيع المجهول بالمجهول وان تعلق بها لامر خارج عن كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بحقيقة محرمة او لجهة غير الفساد فلا يقتضيه وفاقا لبعضهم
فيتمحض النهي ح للتحريم وما نقل عن الاكثر من نقل الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان النهي عنها لامر خارج ربما يرشد الى ذلك فمن النوع الاول البيع في المكان
المغصوب ومثله ذبح الحيوان المغصوب او الذبح بالالة المغصوبة او في المكان المغصوب والفرق ان النهي متعلق بالثاني باعتبار كونه معاملة مخصوصة اعني بيعا للمغصوب
بخلاف الاول فان النهي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة مثلا بل باعتبار كونه غصبا وبعبارة اخرى منشا النهي عند التحليل في الاول نفس المقيد وفي الثاني
نفس القيد وان اتحدا في الخارج ولم يتمايزا فيه وهذه التفرقة ثابتة عقلا وعرفا وكذا لو نذر ان لا يبيع الاكفان فان تعلق النهي به ليس لكونه بيعا بل لكونه منذور
العدم او لليمين مما اشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به للوصلة الى الفريضة والمحافظة على ادائها ولو على سبيل الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء
في العبادات ان صحتها بكلا المعنيين يتوقف على تعلق الامر بها وتعلقه بها على تقدير النهي عنها ممتنع ضرورة ان كلا من الامر والنهي يستدعي موردا مغايرا لمورد الاخر
على ما مر في الفصل السابق ولا ريب ان المطلق عين المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما يتعلق
بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود المهية او ايجادها لا نفسها على ما سبق بيانه وظاهر ان المطلق والمقيد يوجدان في
الخارج بوجود وايجاد واحد فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد شخصي هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على المختار
من الصفات اللاحقة للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صح لزم تواردهما على موضوع شخصي وهو مح
بل نقول اذا ثبت عدم جواز الاجتماع في المسئلة السابقة مع تغاير الموردين فيها بحسب الذات والحقيقة ثبت عدم جوازه في المقام بطريق الاولوية اذ لا تغاير بين الطبيعتين
هنا الا بحسب صفتي الاطلاق والتقييد ثم اقول لو سلم ان المطلوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغاية ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام
المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في المبحث السابق بطبيعتين متغايرتين فربما امكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين
في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة هناك خارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان المهية التي لا
يلاحظ معها شيء من الاعتبارات هي عين تلك المهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليهما يوجب تواردهما على موضوع واحد غاية ما في الباب
ان يعتبر في لحوق النهي لحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولو استظهرنا من النهي فيها الارشاد الى ترك الفساد العمل بمعونة العرف حصل المقصود
ايضا ولنا على نفي الاقتضاء في المعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن ترتب اثارها عليها من انتقال الثمن والمثمن في البيع والمنفعة والاجرة في الاجارة وارتفاع الزوجية
في الطلاق الى غير ذلك وظ ان ترتب تلك الاثار لا ينافي مبغوضيتها المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب والدية على القتل والجرح المحرمين والمهر على بعض
صور الزنا وغير ذلك ومنه يظهر نفي الاقتضاء فيها وضعا ايضا ولنا على اقتضائه عرفا فيما مر ان المفهوم من اطلاق النهي هناك نفي الاثر ولو بالفحوى كما يرشد اليه التتبع
في نظائره كنواهي الطبيب عند صفة الادوية والمعاجين ونواهي كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فانه يفهم من تلك النواهي نفي الاثر عند حصول
الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها في ان الحكمة الباعثة عليه هي الفساد وان الخصوصية المعتبرة في المعاملة المنهي عنها
من موانع صحتها وقد تقرر ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة كون التحريم الذي هو مفاد النهي مستلزما للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل
غير لفظي كالاجماع والعقل لم يحكم بالفساد وان قد ظهوره في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها نعم لو استكشفنا بالاجماع عن ورود خطاب لفظي
ظاهر فيه اتجه الحكم به ومما حققنا يتضح وجه اخر في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي في مانعية الخصوصية وكونها مفسدة للعبادة ومنه
يظهر فساد ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل لا تصل في الحرير المحض بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل فكذلك لازمه وهو الفساد وجه ضعفه انا لا
نثبت الفساد لكونه لازما للتحريم بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشا هو الفساد المانعية الخصوصية فلا فرق بين قولنا لا تصل في الحرير وبين قولنا لا تصل في الحرير
لان الصلوة فيه فاسدة الا في الظهور والصراحة فكما ان دلالة الثاني على الفساد لا يختص بصورة العلم فكذا الاول ومن هنا يتبين حكم بطلان المعاملات التي تعلق النهي
بها من حيث هي بدلالته على البطلان ان صدق حال الجهل بالموضوع والحكم وكذا الاوامر التي تنفي في هذا المقام فان المفهوم منها الجزئية والشرطية اخرى هذا

مما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات ولنا على انتفائه عرفا ايضا فيما لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها ان المفهوم من النهي ح انما هو مجرد التحريم
على ما هو الاصل وهو لا يقتضى نفي الاثر لجواز ترتبه على امر محرم كملكية الثابت للدلالة لنا مط لغة وشرعا اذ لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة والتالي منتف
اذ يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني لكنك لو فعلت اثمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة الى القسم الاول من المعاملات اذ الظ قد يصرح
بخلافه والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقديره عقلا ظاهر جلي وان نكره بعض المعاصرين متمسكا بان الاوامر انما تتعلق بالطبايع
من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين مبغوضية المقيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين لكنه اعترف بثبوت
الدلالة عرفا نظرا الى ان اهل العرف يفهمون من تلك النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبايع المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل خطاب الشارع
عليه كما هو الشان في ساير خطاباته وجوابه واضح مما قررنا فلا نطيل باعادته وقد يستدل على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي هو المركب وهما
متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان مورد النهي انما هو المقيد وهو ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه اذ من الواضح ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب
ليس نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان المغصوب فغير مقيد لان التقييد امر اعتباري مجعول بجعل الصلوة
فيمتنع ان يخالف حكم جعل شئ هذا المركب بجعل المقيد لاتحاده وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان النهي
هنا عن المركب فلا ريب ان النهي عن المركب نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بينا في بحث المقدمة فيلزم على تقديره وجوبه توارد الامر والنهي النفسيين في
الجزء وهو واضح الفساد كما في صورة العكس حجة المثبتين لها مط بحسب الشرع واللغة امران احدهما ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في
ابواب العقود وذلك اجماع منهم على دلالته على الفساد الثاني ان الامر يقتضي الصحة لدلالته على الاجزاء بكلا معنييه والنهي نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد
اذ النقيضين مقتضاهما نقيضان والجواب عن الاول ان الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او لا لنفسها او كان
الظ منه حكمه عن الفساد ان محل الخلاف فيه ظ معروف والتزامهم بالفساد في مواضع لا يوجب ان يكون مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند اخر من ضرورة
او اجماع او غيرهما وعن الثاني بالمنع من لزوم اختلاف احكام المتقابلين اذ قد يشتركان في معنى كالسواد المشارك للبياض في العرضية واللونية والوجود وغير ذلك احتج
الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد وفيه نظر لان ذلك
نفي للاقتضاء لا اثبات للتناقض في المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة لانه اذا لم يقتض النهي الصحة فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد
اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقتضى ايضا لانا نقول ليس اقتضاء المقتضى المقتضى اقتضاء مغايرا والا لتسلسل والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية
فلا يمنع كما وقع عن بعض في نظاير المقام غير مسموع والتفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان ذلك ينافي قضية التسليم فان المتناقضين لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما
لهذا الباب كيف والتقدير انهما متشاركان في نفي اقتضاء الاقتضاء احتج المفصلون بين اللغة والشرع على انتفائها لغة بان فساد الشيء عبارة عن انتفاء احكامه ولا
دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك انما يتجه في المعاملات واما في العبادات فلا لما مر في حجة القول المختار وعلى ثبوته شرعا بوجهين الاول ان علماء الاعصار
والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه ما مر الثاني انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمة موجبة للنهي عنه وفي فعله حكمة موجبة للصحة والتالي باطل لان
الحكمتين اما ان تتساويا وتتساقطا وباشتغالها وتساقطها يكون فعله على حد تركه فيمتنع النهي عنه لعدم حكمة فيه واما ان يترجح حكمة احدهما فامتناع الاخر اولى لانتفاء حكمته
مع ما فيه من تفويت القدر الزايد من حكمة الاخر وهي حكمة محضة حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها وحكمة الامر
فيها تعارض حكمة النهي فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب اثارها عليها لا تنافي حكمة النهي عنها لجواز ان يترتب على محرم اثر شرعي
هذا ان ريد بالحكمة الجهة الموجبة لثبوت الحكم والاثر وان ريد بها الجهة الموجبة لرجحان الفعل فاعتبارها بها ممنوع والسند ظ واحتج من اثبت الدلالة على فساد المعاملة شرعا
فيما اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع محصله الى وجوه الاول الاجماع ووجهه بانا نرى اطباق المتقدمين والمتاخرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها بلا مدافع من
مستندين في ذلك الى ورود النهي عنها وليس لهم مستند سواه اذ لو كان لوقفنا عليه وعدم وقوفنا عليه في مثل المقام بعد الفحص يقضي عادة بالعدم لكثرة الموارد
وعموم الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوعة بان الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع وغير الضرورة لتاخرهما عنه في
الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية لانه لا يزيد مدلول النهي على التحريم وهو لا يدل على نفي اثار المعاملة باحد الثلث فتعين ان تكون شرعية مستندة الى نقل الشارع
لها في خصوص المقامين الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه والجواب انا سلمنا الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم وان لم يكن خلافه معلوما واسناد البعض غير مفيد وعدم
وجدان المستند في مثل ذلك لا يقضي عادة بالعدم لجواز كونه دليلا واحدا عاما للموارد لم يصل الينا وانما يبعد عدم الوصول اذا تعدد الدليل بحسب تعدد الموارد مع ان
الدليل في جملة من الموارد معلوم كقوله تعالى في الربا يا كلون الاية وقوله تعالى لا تاكلوا الربوا وقوله ع في بيع الخمر ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وقد ورد في اخبار عديدة ان ثمن
الكلب الذي لا يصطاد سحت وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة واجر الكاهن والربا ومهر البغي سحت الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع على ان الوجه الثالث والرابع
على ما زعم دليل عام على المقام قد عثر عليه فكيف يدعي انه لم يعثر في ذلك على دليل لهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها في مقام الحكم بالفساد فكانهم اثبتوه بغيرها وكما نرى
مع احتمال ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم ثم ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع ان اراد دليل المجمعين ممن وقفنا على قولهم من اصحابنا غير الاجماع فممنوع لجواز
ان يستند الى اجماع اخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدر الاول غير الاجماع فمسلم لكن ليس لاكثرهم مصنف مبسوط معروف فلعله ان مستندهم على الفساد هو مجرد النهي وغيره
على انه مستندهم لو كان نفس النهي فلا ريب انه ظ في الفساد مع انا نرى الاصحاب قد يعتبرون في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني بل الظ انهم تمسكوا
في ذلك بما دل النهي المتعلق في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه او عرف من ان هذه
الدلالة ثابتة في نحو الطبيب وغيره من ارباب الصنايع ولا قائل بالنقل في عرفهم ايضا وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد ان تعلق بالماهية المطلقة دل على فسادها وان

تعلق

تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منهما تبعية القيد من صحتها حيث يتحقق ثبوت الصحة للطبيعة كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة شبهه بنحو وكما تقوم
والصلح جزء صحتها ومن الامر بها مقيدا او بالقيد عند فعلها اشتراط الصحة به مع ان احدا لا يلتزم بنقل الامر في تلك الموارد الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية
بل الظ ان المستفاد من الامر والنهي عرفا في مثل ذلك ليس هو الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح وترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية
والمعاجين وان تعلقا بمن له اهلية الايجاب والتحريم في حقه كالمملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب لانهم ليس لهم يستند
بالنهي على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها واجاب عنه المفصل المذكور بان المصرح بالنفي ان كان ممن يذهب في المسئلة الى نفي
الاقتضاء مط فتصريحه به في بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسئلة وان كان غيره كان ذلك لغرابته واضحه على مصيره الى التفصيل الذي
وانه يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انه يثبت الاقتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصفة لازمة لها بنفسه
في غير ذلك وقد يجمع بين كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله تعالى واحل الله البيع واما حيث لا يكون
مقصورا عليه فيمنع من دلالته فيه على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى كقوله تعالى وكلوا مما ذكر اسم الله عليه كوطي الحايض لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم
تمام المهر بالوطي كقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وضعفه ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناوله عموم الامر بالوفاء بالعقود
وكذا غيره من ساير العقود ولا يذهب عليك ان التنزيل الاول ضعيف لانا نريهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول والبيع بالمجهول
وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الابق بدون الضميمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك القيود
لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان الحال في الوصف الغير اللازم ايضا كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا
بوقت النداء كان القيد لازما له ومن هنا يظهر ان التفصيل المذكور مما لا محصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى مهية المعاملة فظ انه غير متحقق في الامثلة التي
ذكرها من بيع المنابذة والملامسة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف والشخص منها لزم ان يكون جميع الاوصاف كل اللزوم بالنسبة الى الصنف
المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخترناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشيء يستدعي حكمة داعية اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي
المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كنواهي الطبيب وليرجع ما اخترناه من التفصيل وحيث يستظهر من قرينة مقالية او
شهادة حال ان حكمة النهي امر اخر غير الفساد فلا يستظهر الفساد عرفا كالنهي عن البيع وقت النداء وعن بيع الامة قبل الاستبراء فان الظ منه في الاول بقرينة المقام ان الحكمة
الداعية اليه التهيؤ لصلوة الجمعة وعدم التشاغل عنها بالبيع وفي الثاني الاحتياط لئلا تباع امهات الاولاد ونحوه فلا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب
الحكمة المذكورة عليه فينتفي ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم ما دل على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول السيد الطبيب لعبده لا
تصنع هذا المعجون في وقت كذا فان لي اليك في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك الوقت لم يترتب عليه اثاره بخلاف ما لو قال لا تصنعه في وقت
كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يبطل ترتب اثره عليه وانما اعتبرنا مثال الطبيب على المخاطب لئلا يفرق بين نواهيه ونواهي الشارع بان الطبيب
ليس له اهلية التكليف والتحريم فتتعين نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع الثالث ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها نقل الواحد فضلا
عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكتفي بنقل القائلين بكون النهي منقولا في عرف الشارع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ
حد الاجماع ولا يعارضه نقل النافي لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في المقام من الاجماع وقد مر والجواب ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية
التي لا سبيل لنا الى استعلام الحال فيها بالبحث والفحص لانقطاع مداركها عنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جوازه
في غير ذلك بل الظ ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولولا ذلك لاكتفى علماء الاصول في مباحث الالفاظ بقول غيرهم فيها فلم يكثر بينهم الاقوال
ولم يحتاجوا الى تجشم الاستدلال ولا خفاء في ان المقام من القسم الاخير فان مدرك الناقل على ما اعترف به انما هو فهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفت ان ذلك لا يساعد على
مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالث ظ جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن
سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابرهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا تحل اجازة السيد
فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو جائز وفي رواية اخرى بعد ان ذكر حكمه ع بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال فقلت لابي جعفر ع
فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة
وشبهه وجه الدلالة ان الروايتين دلتا على ان نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد مع لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في
النكاح الذي من اقسام المعاملة يوجب الفساد فان قيل كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الاذن مع ان عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان وايضا عصيان
السيد يستلزم عصيانه تعالى حيث اوجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفى الاخر قلنا اما الاول فمدفوع بانه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح فالمعنى
عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على الاطلاق بتنزيل العادة منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا باقدام العبد على مثل هذا الامر بدون الاذن
واما الثاني فقد اجيب عنه تارة بتنزيل عصيانه تعالى على معنى انه لم يعص الله وانما عصى لم يعص السيد وانما مع لحوق اجازته وتنزيل عصيان السيد على عصيانه في الظ قبل وقوع
الاجازة واخرى بان المراد بالمعصية المنفية المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية السيد لمعصيته تعالى واختار الفاضل المذكور هذا الوجه
واستشهد عليه بقوله ع في الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معتبرة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير
اذن سيده اعاص لله فقال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام ظ لان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد في من طلق ثلثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله
رد الى كتاب الله عز وجل وضعف بعض تلك الاخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وجه الدلالة انها تضمنت

قاعدة

فاعله كلية وهو وجوب ذكلية خالف الكتاب والسنة المبلي يده باطلا الى ما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان نحو المعاملة المحرمة مخالفة الاحد هما بحيث يده ما ما طلا اليه
ولكن ان النهي موجب للفساد كان ادهو حيا له والجواب اما عن الروايتين الاولتين فبان الظاهر من العصيان فيهما بقرينة المقام الاتيان بما لم يمض او لم يرض بصحته في المعنى
العبد اذا نكح لم يمضه الله ولم يرض بصحته على تقدير الاجازة واما في نكاح لم يمضه السيد اولم يرض بصحته على تقدير عدم الاجازة وجه اطلاق العصيان على ذلك
التعبير عنه غالبا بالنهي ومما يدل على ما قررناه حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح لصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال المنع
ويؤكده قوله فاذا اجاز فهو له جايز فان المراد اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للتنزيل على الزام المخالفين فان الحكم بن عيينة
على ما صرح به في الرجال عامي والظاهر ان ابراهيم النخعي مثله وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا دلالة للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزل
فحملهما على التفصيل الذي ذكرنا ليس باولى من حملهما على تفصيلنا المختار وعلى التقديرين لا اشعار فيهما بالنقل واما عن الرواية الثالثة فبانها ما لا اشعار لها بالمقصود
ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من القلم واما عن الروايات الاخيرة فبان الظاهر من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي وان كان مستفادا من ظاهر الامر والنهي عرفا كما قررنا
بقرينة ما ذكره فيها من الاسباب كالطلاق بدون الاشهاد وتطليق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق المخالفة فلا بد من حملها على ما خالف الحكم التكليفي لهما مما يوجب الفساد
بعد دلالتها عليه فيكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من الفسق والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى يده باطلا ابهما على الادلة
في محل المنع مع ان المسلك لا يقول به وحمله على التفصيل الذي ذكره بعيد اذ لا شاهد عليه هذا والمعتمد في الجواب هو الاول واحتج من قال بدلالته على الصحة بان المنهي عنه
لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وايضا لو لم يصح
لكان ممتنعا فلا يكون في النهي عنه فائدة والجواب اما اولا فبالنقض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه فيهما لا يقع صحيحا اجماعا
واما ثانيا فبالحل بان يتكلف بالتاويل اما في النهي بتجريده عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا تنكحوا لا نكاح ومعنى دع الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام
وهكذا واما في المنهي عنه بحمل النكاح والصلوة على ايقاع صورتهما بقصد المشروعية لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظاهر ترك عند مخالفته لمعقل
او معارضته بما هو قوي منه في الظهور ثم لا يخفى ان التمثيل بالنهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد
عليه ويمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع والممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه **تنبيهات** الاول قد عرفت مما حققنا عدم
الفرق بين المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه او غيره ومنهم من ذهب الى ان المنهي عنه لوصفه يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربا المنهي عنه لو
الزيادة انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا واحتج بانه لو دل لناقض التصريح بالصحة ولا تناقض ولو جب ذلك لا يعتبر في ملك الغير والجواب عنهما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة
الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احدى العزائم في الصلوة والقراءة الجهرية في
موضع الاخفات وبالعكس ولا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ونقلا لان جزء العبادة عبادة لا محالة فيجري فيه ما يجري فيها وقضية فساده فساد المركب لان عدم مطلق
الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيكشف به عند التحقيق عن بدلية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على
تقدير المخالفة في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها وكانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه او باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب وبجزئه كغسل اليد في الوضوء
منكوسا لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط لو لم يتخلفه غيره واما اذا لم يكن الشرط عبادة فالنهي عنه لا يوجب فساد المشروط عقلا لامكان
التوصل بالمحرم الى فعل الواجب فيقتضيه عرفا حيث ما يقتضيه في المعاملات على التفصيل السابق لان الشرطية من الامور الجعلية والوضعية فيكون على حد المعاملات
في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التستر بشيء في الصلوة كالحرير وجلد الميتة دل على الفساد بخلاف ما لو ورد ان لا يتستر بثوب غصب به فيها وكذا لو نهى عمن يجب عليه
طاعته وقد يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد وان كان للعبادة
كالتكبير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن يستفاد منه الفساد عند الاطلاق عرفا نظرا الى استفادة المانعية منه ما لم يظهر ارادة مجرد
التحريم كما لو ندر ان لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يرفع اصابعه ونحو ذلك فان النهي الناشي من النذر تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد هذا وقس على النهي حال الامر الثابت
مثله في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته على نفي ترتب الاثر المقصود وعدمها ويجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها اثار شرعية كالتطهير والتذكية
ونظائرهما فان النهي عن التطهير بالماء المتنجس يفيد عرفا عدم وقوع اثر التطهير به والنهي عن الذبح بغير الحديد حال الاختيار يفيد عدم وقوع التذكية به والنهي عن التطهير
بالماء المغصوب والتذكية بالالة المغصوبة او ما ندر ان لا يتصرف فيه بجوارحه لا ينافي ترتب الطهارة والتذكية عليه لما عرفت لكن هكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف
بالمقايسة الى ما سبق الثالث في المنطوق والمفهوم **فصل** المنطوق ما دل عليه اللفظ وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول المفرد والمركب والمفهوم
ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا الحد مستفاد من كلام بعضهم كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه
لا في محل النطق والظاهر ان الظرف في المقامين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشية من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه ومن
كونها لا في محل النطق ان تكون ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم
المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والعضدي بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله بان يكون حكما لمذكور
وحالا من احواله حكما لغير المذكور وحالا من احواله فسره بظهور ان الظرف في المقامين خبر لكان حذفت مع اسمها وتقدير الكلام ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق
او لا في محله ولا يخفى بعده والاظهر انه يفسر باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان لمذكور وكان الحكم مدلولا عليه في محل النطق وان كان لغير مذكور لم يكن كذلك قال بعض المعاصرين
وفي الحدين تسامح لان المدار في العرف على كون موضوع الحكم مذكورا او عدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصوف الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال فلو جعل
الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور هذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور في الحد لا يصلح للاستخدام

للزوم وقوع الموصول بلا عائد فلم يبق الا استدعاء التصرف باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير
وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضماير التي يصح وضع المرجع موضعها وذلك يتعذر في مثل ما نحن فيه لتعين جعل الظرف حالا عن الموصول بمعنى الموضوع مستقلا الى شبهه
بها او باعتبار اخر وهي ضمير الحال دون انه لو جعل الموصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح مبنيا على تفسير
الموضوع فيما اصطلحوا فيه دليل المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير الى
الموصول باعتبار المعنى الذي اريد به منه ثم لو اريد بالموضوع اللفظ اتجه اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكن يصح ما يلزمه من ذكر لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عائد
كما مر ثم هذه الحدود بظاهرها الانطباق على قول من يجعلهما من صفات المدلول واما على قول من يجعلهما من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين
عليه ان يتوسع في الدلالة او يجعل ما مصدرية والضمير المجرور راجعا الى المدلول للمدلول عليه بالدلالة لا يمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا انه بعيد
وربما يوجب التعدد ثم اقول وفي الحدود المذكورة اشكالات ينبغي التنبيه عليها منها ان كلا من الحدين الاولين بل الاخير ايضا على توجيه البعض منقوض بمثل قول القائل اكرم
خدام العالم حيث يدل على اكرامه بطريق الاولوية فان مثل هذا يعد مفهوما على طريقتهم مع انه ما ثبت له الحكم وهو العالم مذكور ولا يبعد ان يكون ما ثبت له
الحكم مذكورا لاثبات الحكم له والعالم في المثال المذكور غير مذكور لاثبات الحكم له بل انما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم ولا دخوله في حد المنطوق لانا نقول يبعد
الى ذلك لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب دخول النقض على الحدين بمثل دلالة الايتين على اقل الحمل طرا وعكسا لان الحمل غير مذكور فيه لثبات اقله بل الوجه في
الجواب ان ما ثبت له الحكم اعني الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما يثبت له الحكم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه عدم مجيء زيد بلا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور
اكرام الخادم فلا اشكال ومنها انهما منقوضة بدلالة الايتين على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول للاية دون الحمل وهو غير مذكور وقد يتكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا
الحمل اقله كذا معتبرا في المقام والاخرج مفهوم الشافعية عن حده اذ جعل الايات موضوعا وقيل الاتيان بحرم شتمهما وضربهما وما التزم به بعضهم من ان جعل
الاتيان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه اذا اخذ بالاعتبار الاخر كان مفهوما تعسف لا يساعد عليه وكذا الحال في مفهوم الشرط فانه يتوقف في
المثال المتقدم منه بعد ان يجعل فلا يجب اكرامه فيكون موضوع الحكم مذكورا الى غير ذلك بل التحقيق ان العبرة في ذلك بالمعنى المنسبق الى الفهم من الكلام واليه
ينظر ظاهر الحد ويتضح الوهم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخير ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما اذا اريد بها حصر الموصوف على
الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا اذا اريد بها حصر الصفة على الموصوف في مثل قولك انما عندي زيد كما منهما ان الحدين الاخيرين على ما عرفت
لا يصلحان الا بالتوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره ينتقضان باموز منها انهما ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه بضابط ايضا ومنها
انهما منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور للمذكور ورفعه عن غيره ولو رفع ما عداه عنه في النفي بالعكس
فتكون الدلالة ثابتة في محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعة لافادة نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمي حلي وهي حرف
لا تستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى نسبي وهو قصر ما بعدها على ما يليها ملحوظا باعتبار كونه آلة للتعرف حال ما تدل على نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا بالالتزام
فتكون الدلالة عليه لا في محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع ان شيئا
منها لا يسمى مفهوما في اصطلاحهم ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلولين للفظ ودلالته بقرينة ان المقسم عندهم احدهما ولا ريب ان اقتضاء الامر لما ذكر ليس
من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل وهذا في الثاني واضح وفي الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم غير لفظية ومنها
ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها مركبة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه لا في محله والمركب من الشيئين ليس باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد
بما دل عليه اللفظ في حده ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار التركيب واللفظ لا يدل على
شيء من ابعاضه بهذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات ودلالتها عليها كالاسد بالنسبة الى الشجاعة او دلالته عليها مع انها لا تسمى
مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصول في حده المدلول المركب ويجعل الضمير راجعا اليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل
لا يكاد يأتي لها حد سالم فالوجه في المقام ان يجعل الحدود المذكورة حدودا لفظية تقريبية ويرجع في معرفتهما الى عرف القوم هذا ولو عرف المفهوم بانه مدلول حكمي
او انشائي غير مذكور ولازم لمدلول خبري او انشائي مذكور مع اختلافهما في الحكم نفيا واثباتا او تعلقه بالمفهوم مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه لكان قريبا وقد يعرج
الى البعض انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من المفهوم وهو على ظاهره غير جيد **فصل** قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية
والحقوا به المدلول التضمني وليس على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى ما دل عليه اللفظ بدلالة الاقتضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم
في الخطاب ولا والثاني هو المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احديهما تدل على بيان حق الوالدة والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال ويلزم منهما
تعيين اقل الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية كما في قوله تعالى واسأل القرية فانه لو لم يقدر الاهل لم يصح الكلام عقلا وهذا مبني على تقدير
عدم التجوز في لفظ القرية وقد تكون شرعية كقولك اعتق عبدك عني على الف فان اقتضاء العتق بالملك يوجب تقدير الملك اي مملكا على الف والثاني ان يقترن بالحكم ما
لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه به فيحمل على التعليل وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان فقال عليه السلام كفر فان
اقترانه قوله كفر بقول السائل يقتضي ان يكون المراد كون الوقاع المسؤول عنه علة لوجوب الكفارة ولا يذهب عليك انه ينبغي تنزيل ما ذكروه في هذا النوع على التمثيل لا
التخصيص لعدم اختصاصه به فالضابط فيه ان يفهم ما دل عليه اللفظ لاقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته واعلم ان القرينة التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى
المجازي قد توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فانه محمول على النهي مجازا والقرينة عليه لزوم الكذب على تقدير حمله على النفي

حيث كقولك حيى بأسد يرمى فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الرمي اليه ولا قرائنه بما لولاه لكان مستبعدا من شهادة حال او ضميمة مقال كقولك رايت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام ما يفيد ذلك لا خفاء في ان قرينة المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام فدلالته ترجع الى احدى هذه الدلالات فيكون دلالته على الاولين لا لانه اقتضائية وعلى الاخير لا لانه ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخلة في المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر بينهما وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينته العقل وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم في تعريف المطابقة مع ان العضدي صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلنا ولم نقف على من يكون ذلك منهم ذلك بتكون الاصطلاح جاريا عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معظمها واظهرها مما لا يقبله الذوق السليم لما فيه من دعوى خفاء مثل هذا الامر البين على انظار المحققين واما ثالثا فلان عناوينهم لبعض الاقسام المذكورة تشمل باطلاقها المجاز باقسامه فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب والمجاز الذي قرينته العقل لمجرد ذكرهم مثالا او مثالين من بابه مع ان المثال الذي ذكروه للذي قرينته العقل من باب المجاز في الاعراب ايضا كما مر

في بحث مفهوم الشرط

فصل في ان التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه اولا ذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط المتنازع في مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام شيء والتزامه صرح به غير واحد منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط الساعة وليس بالسكون على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد مر تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام وقد جرى عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم من فرض النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من فرضه في الحكم المقيد به ومنهم من جعله في التعليق به والظاهر انه لا فارق في المقام فان الاخيرين موافقان وتخصيص الاول له بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في مبحث الامر والظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان وتحرير جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان التنزيل على التمثيل ويطابق تحرير غيرهم له في التعليق على الشرط وهل يختص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط او يجري فيها وفيما يتضمن معنى الشرط من الظروف المبهمة او يجري فيها وفيما يشعر به كالفاء الداخلة على خبر الموصول او الموصوف حيث انها تشعر باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظاهر او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرها بناء على ما ذكره اهل العربية من تضمنها معنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة واطلق الباقون والظاهر من مثبتها بالوضع ثبوتها عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالتضمن ثم الظاهر من اكثر المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا والظاهر من النافين نفي دلالته على ذلك مطلقا والتحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقا لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط بمعنى افادة ان التالي لازم الحصول لحصول الاول لعدم رجوعه الى ان للشرط علقة بالجزاء تقتضي بها عدم انفكاكه عنه حيث تنحصر هذه العلقة اعني علقة اللزوم في علقة العلية بانواعها الثلثة صح ان يكون الشرط سببا للجزاء اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان او وضعيا كقولك ان ظاهرت فكفر وان يكون مسببا عنه مساويا له كقولك ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكونا معلولين لعلة واحدة كقولك ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط في هذه الموارد ونظائرها انما تستعمل لافادة كون الجزاء لازم الحصول للشرط واما الشرط سببا للجزاء او مسببا عنه او مشاركا له في العلة فمستفاد من اعتبارات امور خارجية ولا اختصاص لها باحدها نعم حيث يكون الجزاء اثباتا لا يصح ان يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا اي سببا له نحو ان ظاهرت فكفر فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة ومطلوبها او ملزوما له مطلقا بان يكونا معلولين لعلة واحدة نحو اذا شاهدت موضع كذا فقل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب امرا لازما للشاهد كالعرف المخصوص دون نفسها لكن حيث ان الظاهر من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بلا واسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل نقول الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون المقدم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم مشروطا له مطلقا ومتناوله ان صفة اللازمية لازمة للمشروط دون الشرط فانه قد لا يكون لازما فيما يرد اختصاصه ولهذا ينصرف مطلقها اليه فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا كون اداته موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحد وهو كون الجزاء لازما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرطية المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين لا على البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام وستطلع لهذا مزيد بيان فاذا كان المفهوم من اطلاقه كون المذكور شرطا على التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقا مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التعيينية فقول القائل ان جاءك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جاءك وان لم يجئك فالظاهر انه مخالف للوضع اذ لا تعليق فيه حقيقة فان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه التدقيقات الخفية غير سديد لقصور اكثر الافهام عن الوصول اليها فكيف يبتنى محاورات اهل العرف عليها قلت الانتقال الى امثال هذه الدقائق بطريق الاجمال مما لا يشذ عن فهم العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل تلك الدقائق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك فهي ماخوذة من اعتبارات اهل العرف لها في محاوراتهم ومن مراعاتهم لها في مجاري استعمالاتهم فهم يتنبهون لتلك النكات لكن بطريق الاجمال ولهذا لو كلفوا ببيانها لعجزوا عنه وكذا الحال في جملة من مباحث العلم فانا نراهم يحكمون بعدم اقتضاء الامر بالشيء بطلان ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيها مما قد عجز اساطين العلماء عن الوصول اليها ومن هنا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعة لمجملاته تجده اقرب الى الصواب ممن يتناول التفاصيل ولا يلتفت الى المجملات او يجعلها تابعة للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكرنا بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص في الماضي بالشرط والجزاء الممتنع حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما والتعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما واما ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك الحصول واذا للشرط

المعلوم

المعلوم حصوله فلعله ليس على ما ينبغي لانه وان سلم ما ذكرناه في اذا لكنه لا يستلزم ذلك في ان وافادة هذه الادوات لتلك المعاني في مدخولها انما هي باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من قبيل افادة لفظ الامر علو رتبة الامر والدعاء انحطاط رتبة الداعي وقد مر التنبيه عليه ثم هذه الدلالة ثابتة في المقام من الوضع او من غلبة الاستعمال في جميع الموارد الاول لا سيما في غير ان وخصوصا في لو وهو قضية الاطلاق كما انه لو قيد بما على ما دل عليه التعليق بباقي الادوات من كون الثاني لازم الحصول على تقدير حصول الاول لعدم الاستعمال تبع الدلالة على ان الواقع انتفاؤهما بدلالة اختصاص لا اختصاصها وضعا بكون الاول سببا للثاني ولا مسببا عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت في قولك لو جئتني لاكرمتك فان الظاهر منه ان المجيء كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لكنه لم يحصل المجيء فلم يحصل الاكرام اي فلم يترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصرح بهذا الاستدراك تاكيدا لهذا الظهور كما في لو جاءني زيد لاكرمته لكنه لم يجئني اي لم يجئني فاكرمه ومثله قولهم لو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام اي ما لهن دوام فيكونوا رعايا كغيرهم واما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فالظاهر انه لم يرد ان يكون الثاني فيه مسببا عن الاول كما زعم التفتازاني لان طيران ذي حافر لا يصلح سببا لطيران فرسه بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمع لكل صفة كانت تكون لذي حافر فاخذ هذه الدعوى مسلمة وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فالمعنى لو يطير ذو حافر قبلها ما تطير على حد قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكنه لم يبلغه اي لم يبلغه قبلها فليس المقصود من نفي المقدم في هذه الموارد انتاج نفي التالي على ما سبق الى بعض الاوهام فلا يستشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي على ما تقرر في محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء اي لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفي الشرط المتعقب لحصول الجزاء المنفي لا الاستدلال بانتفاء الشرط على انتفاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء متفرع على نفي الشرط خاصة وحيثما وقع استدلاله نفي المقدم وتفريع عدم الجزاء عليه فلا بد فيه من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط او تركيبه لو مع لا افادت سببية وجود شرطها لانتفاء الجزاء حيث لا يحتمل غيره كما في قوله لولا علي لهلك عمر فانه انما يدل على ان وجود علي سبب لعدم هلاك عمر من منا... نحو قول البصريين حيث قالوا لولا كلمة براسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف هذا ما ساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول واعترض عليهم ابن الحاجب بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بخلاف العكس فعكس الامر وجعلها لامتناع الاول لامتناع الثاني لان عدم المسبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حيث سيق للاستدلال بامتناع الفساد على تعدد الالهة دون العكس ووافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الا انهم من التزم بدعويه واستدل لبطلانه نظرا منه الى ان الشرط المبحوث عنه هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون مسببا عن الثاني او مشاركا له في العلة واورد عليهم التفتازاني بان الجمهور لم يقصدوا انها للاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثاني ليرد عليه ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي هذا محصل كلامه ونحن نقول ليس غرض الحاجبي ان الجمهور يجعلون لو للاستدلال بامتناع شرطها على امتناع جوابها وان الامر على العكس كما زعمه التفتازاني بل غرضه انهم يجعلونها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط وليس كذلك بل الامر بالعكس وليس في توجيه التفتازاني ما يوجب دفع ذلك الا ما زاده من اعتبار الحصر وهو مردود اما اولا فبعدم مساعدة ظاهر كلامهم عليه واما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلام القوم وارد على اعتبار هذا الحصر اذ لا نسلم ان الجزاء انما امتنع لامتناع الشرط كيف وعدم المسبب يستند الى عدم جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم يتجه ذلك اذا كان السبب منحصرا في الشرط ومنه قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين لكن كثيرا ما يرد على خلاف ذلك بل المفهوم منها ان لعدم الاول مدخلية في عدم الثاني سواء استقل كما اذا انحصر فيه ولا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كريما لاكرمته لا يقتضي حصر سبب الاكرام في كونه كريما ولهذا يصح ان تردفه بقولك لو كان عالما لاكرمته ولو اكرمني لاكرمته ونحو ذلك من غير تجوز وبهذا يظهر ضعف الاعتراض المذكور ايضا لانه مبني على ان يكون المراد ان لو تقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية تامة وكلامهم غير صريح في ارادة ذلك مع انك قد عرفت انها لا تفيد السببية وضعا وتفيد السببية التعيينية اطلاقا ويمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعدة على ظاهر تعبير القوم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا تدل الا على ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع من غير اختصاص له بكون الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جاءني زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول المجيء الممتنع وظهوره في سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية تعيينية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصية المورد هذا واما ما اختاره الحاجبي من انها لامتناع الاول لامتناع الثاني فهو ظاهر وواضح الفساد للقطع بان قولك لو جاءني زيد لاكرمته ليس لافادة ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام او الاستدلال على امتناع المجيء بامتناع الاكرام كيف والمجيء سبب للاكرام فعدمه مقدم على عدمه فيمتنع ان يستند اليه او الاستدلال به انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام او يبرهن عليه وكثيرا ما ياتي بالكلام المذكور مجردا عن البيان حيث لا علم بطرفي التعليق او بالجواب او كيف في بيانه يوقع في الجملة الشرطية فعدم الشرط واقع فيها ايضا فلا حاجة الى الاستدلال عليه لتبادر معنى المعلومية وقد يوجه كلامه بان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني معناه انها تدل على انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامه غير مصحح له لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في غالب موارد استعمالها لوضوح ان ليس المقصود بقولك لو جاءني زيد لاكرمته ان يدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد التزم التفتازاني بما اورده عليها واجاب بانها واردة على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها عندهم للدلالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات عين التالي فهي تستعمل عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول لضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي ثم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض وتبعه في ذلك بعض المعاصرين اقول ليس لارباب المعقول في ادوات الشرط من حيث افادتها للتعليق اصطلاح جديد بل استعمالاتهم لها باعتباره جارية على حسب اوضاعها الاصلية نعم كثيرا ما ياتون باذا في الشرط والجزاء المعلومين وبلو لغير الشرط والجزاء الممتنعين وهذا ايضا شايع في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة فهم من حيث التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل نعم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس ويستدلون بعدم الثاني على عدم

الاول

الاول بوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يتوهم لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم التالي وينكر وجود التالي او عدم المقدم لعدم العلم باللزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس مما يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع لم يعتبر في وضعها ان لا يكون الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي تؤخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتائجها ولا يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والى غير ذلك من المقاصد المتعلقة بها من غير ان تستعمل لفظها فيها فظهر ان كون الاية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي من الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه مبنى ما اريد افادته بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شائع لغة وعرفا تقول في رد من قال لك تبدع انه لو كان غنيا لما اصنع كذا وفي رد من قال لم يعرف البلد انه لو كان في البلد لجاء الينا الى غير ذلك واعلم ان لو قد تخرج عن موردها الاصلي فتوفي بها تارة حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد يرد اخرى حيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيث يكون الشرط في الظاهر مقتضيا لنقيض الجزاء فوقوعه ... بعيد دوام حصوله نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف يكون ثابتا بطريق اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من التفتازاني اذ ليس معنى لو فيها الا التقدير واما ما يتوهم من ان لو فيها جارية على اصلها وان المنفي في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل المقيد منه بعدم الخوف فكما ان عدم الخوف ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد به ممتنع فضعيف لان الجزاء المقيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما يوجب تقييده مع ما فيه من البعد عن الترم ... الحاجب حيث يكون الجزاء مثبتا لا ندرج لا يقتضي العموم كما في قولك لو اصنع ... بخلاف المنفي كما في المثال المذكور ... المنفي كما يقتضي العموم وتخصيصه خروج عن الظاهر كذلك الجزاء المثبت يقتضي الاطلاق وتقييده خروج عن الظاهر اذ ليس التقييد الذي يشتمل عليه الشرط ... والالتزام ... على تقدير ... ولا يعارضه لزوم التجوز في لو لما فيه من البعد عن مظان الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يتوهم من ان التقييد او التخصيص خير من المجاز فليس على اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق فربما العكس فيفيد عموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجنس او الفرد المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بالجنس باعتبار ولا بشرط سواء كان معينا في لوازم اولا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل وفي غير ذلك يفيد هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام تمسكات والذي يصلح منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزما له فلو لم يستلزم عدمه العدم لخرج عن كونه شرطا والا جاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا لا ستره عليه ومنها ما تمسك به في المعالم من ان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اكرامه مجيئه فالمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء فيكون الاول ايضا كذلك واورد عليه بعض المعاصرين بان المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته مع انه لو فسر بالمعنى المقابل للسبب لم يتناوله فتفسيرها بالشرط ناش عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق على السبب العلة كما نص عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه فما الخلط المذكور نعم يتجه على ما حققنا ان يقال انه ان اريد اثبات الدلالة او التبادر في المقامين باعتبار الاطلاق نسلم والا فلا على ما مر ومنه يظهر ضعف التبادر المدعى في الايراد ايضا لكن يبقى في الدليل المذكور شيء وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قولنا الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما سبق من انه لولاه للزم الاخبار بالخاص عن العام وهذه النكتة غير متحققة عند التعبير بادوات الشرط فلا يلزم ان يساويه في الدلالة فالاولى ان يقال انه يجري مجرى قولنا مجيء زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما تشهد به الاعتبار الصحيح ومنها انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا ويمتنع على الحكيم واورد بعض المعاصرين في دفع ذلك بما يقتضي فائدته وتخصيصه بهذه الفائدة واصالة عدم غيرها لا ينفع لعدم انحصار الفائدة فيه مضافا الى ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المعهود من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وفهم اهل اللسان ذلك منه في بعض الموارد مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة ليصح التمسك به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقتضي تاصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما تنتج اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع الى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه ولو صح مثل هذا الفرض وهو مما لا يقبل النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي ان يكون موضوعا بازائها ممنوعة غاية الامر ان تكون مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر لفائدة اخرى ظهورا مساويا او ازيد فمدفوع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية من القرائن الخارجية فالظاهر ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت قاعدة كلية بحيث المقام كما هو شأن قواعد الفن فالذي ينبغي ان يقال ... اثبات ظهورها لا انها اذا كانت الظهور كانت حجة هذا ملخص كلامه وفيه مواضع للنظر وفيه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اورده اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاف الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة في التعليق من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج فان حجية ظواهر الالفاظ مما لا يرتاب فيه صحيح الوجدان ولا يعتريه ... الشك انه لم يستند الى نقل لوضع مناسب للقول بالحجية ويوافق الدلالة اللفظية ويلائم تاصيل قاعدة كلية كما في المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان الغفلة عنه او عن دلالته عليه وقد يتخيل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع افراده للمنطوق كذلك يحصل على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعفه ظ اذ يكفي في صون الاشتراط عن الالغاء مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد تعتبر بالقياس الى عدم القيد لا بالقياس الى ... ومنها الاخبار منها ما رواه ... زرارة قال سألت الصادق عليه السلام عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر فلا يصمه يعني فلا يجب عليه صوم كما هو قضية الانتفاء عند الانتفاء فالتعبير عنه بصيغة النهي توسع ومثله في المقام متداول ويمكن ابقاؤه على ظاهره فيكون

تعتبر

تعتبر المفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع ... في غير ... قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه اذ لو سكت لم يتوهم احد الا ان يتعجل لكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه لئلا يستدل به ... ومنها ما رواه ابو ... قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجت بالمتعة ايحل لزوجها الاول قال لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره لان الله تعالى يقول فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ودلالته على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب النكاح مسندا الى الزوج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الدوام دون المتعة ومنها في صحيحة ... عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون بعهده فانه تعالى يقول واوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ودلالتها على ... فان المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعائهم معلق بصورة وفائهم بعهده والا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء وهذا المعنى يستفاد من فهم احد المنطوقين الى الاخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخر ما دلالتها على ذلك ... التعرض لها مخافة الاطناب واحتج من اثبت الدلالة المذكورة بطريق التضمن بانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالتبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامرين فيتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر بل تعليق ثبوت شيء على آخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا وعرفا فان التعليق بالشرط لو دل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكانت دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده ... الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خاصة عند قيام القرينة كما في عكس ... النسبة الجزئية ... واحتج المخالف بامرين الاول ان ادوات الشرط انما تقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز قيام شرط آخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن وانه باطل بالاتفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مفهوم احدهما ولا ينتفي الا بانتفائهما وان لم يعلم ذلك كما هو مفروض البحث اختص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلاة مثلا نحو الوضوء او الغسل وشرط قبول شهادة العدل انضمام شهادة عدل آخر او امرأتين او يمين ... الى غير ذلك دون مفهوم احدهما اعني هذا المعنى الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية وقد مر في بحث الواجب المخير ما ينبه على ذلك بل الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من اعتبار شيء شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب ومندوب انه كذلك على التعيين مع ان لكل حقيقة في البدلي ايضا على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مط فالجواب عنه واضح اذ لا خفاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال المشروط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو لا يستلزم الاباحة لانتفاء الموضوع الذي هو محل الحكم لانهن اذا لم يردن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء وعلى تقدير ارادتهن له ... لم يمتنع اكراههن عليه لانا لا نسلم الملازمة لجواز ان يفعلن ... منها الا انا نقول الاكراه يستلزم ... المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المقصود ظهور التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه مط واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الانتهاء عن الاكراه ... لهن اذا اردن العفة مع قصورهن فالموالي احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن التحصن او نحو ذلك **فصل** الكلام في ان تقييد الحكم بالوصف مما يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف ونحوه في غير مقام الاولوية حتى انه يحتاج ان يتمسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما الكلام في انه هل يقتضي نفيه عند انتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف ولا فائدة جليلة وعزي ... الى ظاهر الشيخ وحكي عن الشهيد انه جنح اليه في الذكرى ونقل جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته في صور ثلث هي ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان ما عدا محل الصفة داخلا تحت الصفة كما لو قال احكم بشاهدين فان الشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول الظ من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه نظر الى ما حكي عن ابي عبيدة في حديث ملاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظ انه لا فارق في المقام بين ان يكون الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالة ابي عبيدة وان كان ظاهر احتجاجهم بلزوم العراء عن الفائدة انما يساعد على الاول وقد اقتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه نعم يعتبر ان يكون الوصف اخص من الموصوف ولو من وجه اذ لو ساواه لم يتحقق مورد للمفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلتهم على اشكال فيه وفي سابقه لاحتمال ان لا يبتنى عليه بعض الامثلة بالتبوت فيلتزم في مثل قولك اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على عدم اشتهاء الرمان الحامض كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا اذ ... ان التقييد بالوصف لا اشعار فيه في نفسه بانتفاء الحكم عن غير محله نعم كثيرا ما يعتد للتعلق بعض خارجي من قرينة مقال او شهادة حال فيتجه التعويل عليه كما لو وقع التقييد به في جواب من سأل عن مطلق الموصوف كما لو قال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة منها زكوة واقتصر عليه فانه يدل على نفيه عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالمختار اذن ما ذهب اليه النافون لنا انه لو اقتضاه لكان باحدى الثلث لظهور انه لا يقتضيه معنى باتفاق المثبتين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية وهي منفية اما بالنسبة الى المطابقة والتضمن فظاهر مع انه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما مر لا بالمفهوم وهو متفق على فساده واما بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور اللزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا ولنا ايضا القطع بان قول القائل اشتر لي عبدا حبشيا لا يدل على عدم امره بشراء عبد رومي ايضا وقوله جئني برمانة حامضة لا يدل على عدم امره باتيان رمانة حلوة ايضا وقوله اشتر لي معزا ابيض لا يدل على عدم امره بشراء معز اسود ايضا الى غير ذلك مما لا حصر له احتج الخصم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لعري التقييد به عن الفائدة ولكان بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر وبان ابا عبيدة قال في قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وقال في مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ورد من حمل الشعر في قوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا على مطلق الهجاء او هجاء الرسول بانه لو كان

لم يكن لذكر الامثلة معنى اذ قليله وكثيره سواء فاثبات المفهوم لما هو فى تقدير الصفة حيث ان الامثلة من الشعر فوق الشعر الكثير فكيف اذا صرح به قوم من اهل اللسان
بل من ائمة اللغة فيجب التعويل على قولهم مع ان قوله معتضد بموافقة جماعة من العارفين باللغة والمسئلة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعدد والجواب اما
عن الاول فجمع الملازمة فى المقامين اما فى الاول فلان الفائدة لا تنحصر فيما ذكر لا وضعا ولا ظهورا بل كما يؤتى بالوصف لذلك كذلك يؤتى به للاهتمام ببيان حكم محل
الوصف كما فى قوله تعالى وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع الى بيانه مع توهم عدم تناول الحكم له او لعلم المخاطب بحكم غير محل الوصف او للتوضيح
او لسبق بيان او لعدم المصلحة فى بيان حكم غير محل الوصف او للكشف عما اريد بالموصوف والتوضيح له حتى انه حكى عن الاخفش ان وضع الصفة للتوضيح فقط وهذا باطل
وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا ملزم باختصاصه بالتوضيح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما فى احتمال النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالته مدعيه سيما فى موضع
الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم اختصاصه بما يراه الخصم اما فى الثانى فلان منشأ استهجان الوصفين فى المثالين عراهما عن الفائدة حتى انه
لو قدر لهما فائدة يجب تعتد بها الطبع منعنا واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستهجان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس على ما ينبغى لان الحكم المذكور
كثيرا ما يؤتى به مجردا عن الوصف فى مواضع يليق بها من غير استهجان واما عن الثانى فبان فهم ذلك فى الامثلة المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهور مطلق
التقييد بالوصف فيه بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهوره فى خصوص تلك الموارد فانا لا نتحاشى عن افادته ذلك فى بعض الموارد اذا كان اظهر فوائده واجلاها
سلمنا لكن المسئلة اجتهادية وليس وظيفتنا التعويل فيها على اجتهاد الغير مع تمكننا من الاجتهاد بل اجتهاد العرف اذ دعوى حصول النقل فيه مع ما فيها مع البعد مما لم
يساعد عليه احد على ان النقل المذكور يخالفه ما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالتوضيح فيتعارضان فيتساقطان وما زعمه بعض المعاصرين من ان ما نقل عن الاخفش يعارض
ما نقل عن ابى عبيدة وللمجيب فى افهامنا من ظهوره فى التقييد والاحتراز فيتساقطان ويثبت المقصود من عدم الدلالة فليس بشىء اذ يكفى فى سقوط قول الاخفش
معارضته لقول ابى عبيدة لانه ايضا من ائمة اللغة مبنى ما يجده من الظهور على تقدير ثبوته سالما من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعا
بعضهم فقول غيره من المتتبعين باللغة والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصلح للمعارضة ورجحان قول المثبت على النافى فى مثل المقام يدور مدار الظن ولا يرجع الى الاطلاق
ولا ريب ان مساعدة العرف على النفى يؤيده ويقويه فلا يصلح ذلك للمعارضة واعلم انه قد اشتهر بينهم ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية المبدأ فلو رام الخصم
ان يتمسك به على دعواه بعد توجيهه بما ذكرنا فى مفهوم الشرط كان يقول اذا ثبت ان التعليق عليه ظاهر فى علية المبدأ وهى ظاهرة فى العلة التعيينية كان اللازم منه عدم
الحكم عند عدم الوصف لامتناع المعلول بدون العلة لدفعنا اولا بان اشعار التعليق بالعلية غير مطرد بل فى بعض الموارد فانه قولك اشتر عبدا اسود او اشترى
عبدا اسود ما لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او الامر به سواده وما الى غير ذلك ثم انما بالظواهر العرفية الثابتة فى بعض الموارد ليست بحيث يلزم اطرادها فى
جميع الموارد والمقامات بل قد نتخلف عنها لعلية المستفادة من التقييد بالوصف على تقدير اشعاره بها لا ظهور لها فى العلية التعيينية بل العلية فى الجملة تذنيب

تذنيب

لو قلنا بمفهوم الوصف فهل يحمل على خلاف المنطوق فى الكلية والجزئية او لا وجهان ذهب بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة مفهومه ليس كل
غنم معلوفة كذلك فهو فى قوة السلب الجزئى وقولنا بعض السائمة فيها الزكوة مفهومه لا شىء من المعلوفة كذلك وذهب بعضهم الى الثانى حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان
ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه انه لا شىء مما لا يؤكل لحمه كذلك وكان الاظهر هو الاول وحيث ابطلنا اصل الدلالة فالبحث فى تعيين احدهما مما ليس فيه كثير
فائدة **فصل** اختلفوا فى ان التقييد بالغاية هل يقتضى مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى الثانى والمراد بالغاية هنا غير الغاية

مفهوم الغاية

فى قول النحاة الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم الائمة وغير الغاية فى قولهم هل يدخل الغاية فى المغيا او لا فان
المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة فى قولك سرت الى الكوفة والليل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ووجه تسميته غاية كونه نهاية لما ابتدأ او نهاية على
الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية فى قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا المعنى بان يكون المعنى انها لافادة كون الغاية اى مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا
النهاية وهى عند التحقيق امر اعتبارى ينتزع من المقام حيث ينقطع استمرار الحكم فى قوله صم الى الليل امر اعتبارى بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية فليس ليه
الصوم كان ينقد ما عليه ان يخبر لبه الليل كان متاخرا عنه نظيره السطح المشترك بين الجسمين فيدخل ما بعد الاداة فى محل النزاع على القول بعدم دخول الغاية فى
المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يصدق عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه على القول الاخر واذا قام قرينة دالة على خروجه يدخل فيه ما بعده وحمل
التعليق المقام على المعنى الثانى غير سديد لانه يوجب خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة عليه كما يشهد
حججهم فما يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل فى مثل صم الى الليل ونزاع النحاة فى نفس الغاية كالليل فى المثال فموهم بعيد يتضح ضعفه بما
قررنا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل فى المثال المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها لعدم جريان النزاع ح على القول
بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدى من ان الكلام فى الاخر يعنى الغاية نفسها لا فيما بعدها ففى قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع فى دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن
الخلط بين المعنيين بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل النهاية لا عما بعدها وانما يبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث عن المحل ليس بحثا
عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام وتوضيحه انهم تنازعوا فيما يتقيد بالغاية فى مقامين الاول ان الغاية اعنى ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هى داخلة فى
المغيا فيتناولها حكمه المذكور مط فيكون معنى قولنا صمت الى الليل وقرأت القران الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة فيما حكم بقرائته او لا مطلقا
فيكون المراد فيهما وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوته فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى والمدلول عليها بحتى فيختار
الاول فى الاول والثانى فى الثانى او بين ما اذا اختلف الغاية والمغيا جنسا كما فى المثال الاول وبين ما اذا اتحدا فيه كما فى المثال الثانى فيختار الثانى فى الاول والاول
فى الثانى او يتوقف لتعارض الاستعمالات اقوال اظهرها القول الثانى من انها لا تقتضى الدخول مط بدليل التبادر وصحة السلب فان الغاية فى سرت الى الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا
وكذلك الصوم فى الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول فى مثل قولك قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على

فى ان الغاية هل هى داخلة فى المغيا ام لا

الاخر

الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة وهى شهرة استعمالها فى مثل ذلك لافادة الاستيعاب او قرب النهاية كما هو الظاهر فلا اشكال وكذلك حتى اذا كانت بمعنى
الى كما فى قوله تعالى حتى يطهرن وحتى تفىء الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى الى غير ذلك والظاهر ان كل فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة يتمسك على مذهبه بامثلة
تساعد بظاهرها على دعواه ويلتزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال وحكى بعضهم عن الفخر الرازى انه ابطل القول
بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشىء وعدمه وانه غير جائز للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضى
المصير الى الاشتراك بل ينافيه ثم اشتراك اللفظ بين وجود الشىء وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوع هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا فى مدخول الى وحتى
وسكتوا عن مدخول من الابتدائية مع انه يمكن النزاع فى دخوله فى الحكم المذكور تارة وخروجه عنه اخرى ففى مثل قولك قرأت القران من اوله الى اخره ظاهر فى الدخول
وفى مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهر فى عدم الدخول والحق انها فى الاصل لا يقتضى الدخول وقد يستعمل فيه مجازا كما مر فان السير من البصرة
ليس سيرا من البصرة قطعا والثانى فيما هو المتداول فى كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اى النهاية هل يقتضى مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا ولا فرق فى محل النزاع
بين القول بدخول الغاية فى المغيا وعدمه كما عرفت ولتحرير محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا فى مقامين الاول ان التقييد بالغاية هل يقتضى مخالفة
ما بعدها لما قبلها مط بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعده مط ولو بامر اخر او لا يقتضى ذلك الثانى ان التقييد بها هل يقتضى
المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم فى المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجىء الليل او لا يقتضى ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم
المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة فى اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع فى المقام الاول كما هو ظ كلماتهم بل صرح به بعضهم فالحق
فيه مع من انكر الدلالة وان كان فى المقام الثانى فالحق فيه مع من اثبتها فلنا فى المقام اذن دعويان نفى الدلالة فى المقام الاول واثباتها فى المقام الثانى لنا
على اوليهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضى عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وظ ان هذا لا ينافى تعلق امر ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر
مستقل فان مرجع الامرين ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعى خروجا عما يقتضيه ظ الامر ولا عما يقتضيه ظ الغاية وينبغى
حمل مبالغة السيد رض فى نفى الفرق بين مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظ كلامه لنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل انقطاع
الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية غاية اذ غاية الشىء ما ينتهى عنده
الشىء وهو خلاف ظ المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهى قيود لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل لو فرض
ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا بالنفسه هو خلاف ما يقتضيه ظ اللفظ فلا مدخ اما من حمل الامر على الطلب الغيرى وهو عندنا
وان كان حقيقة الا انه خلاف الظ من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتاخر عنه او معنى خرج حتى يصح او ارتكاب التجوز فى الى بحملها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى
الليل سواء انقطع عنده او لا وكيف كان فهو يستدعى مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن ظ فقول القائل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير
تكليفا براسه فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك فى الاخبار كما لو قيل سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظ
ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود فى كل واحد منها الاخبار بمطلق السير بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض ببيانها منفردة كالتى بين البصرة والكوفة ومكة
فيكون اعتبار كل من الابتداء والانتهاء فيها على الحقيقة ولا يحتاج الى تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول
هذا المعنى هو المفهوم فى نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض منه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وانتهيت بها
كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد لبس على وجدانه هذا وانما لم نتعرض للوجه الثانى فى مفهوم الوصف مع جريانه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص
وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع وضوحه فى نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافى وجوبها فى غيرها بخطاب اخر واما فى المقام فالثمرة ثابتة على البتا
حيث يعلم عدم تعدد التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتناقض للعلم بعدم تعدد التكليف ويكون التحديد
لامر لا تعدد فيه كاوقات الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن
هنا يتبين الوجه فى عدم التعرض له فى مفهوم اللقب ونظائره ايضا احتج النافون بمثل ما مر من انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهى منتفية اما المطابقة والتضمن فظ
واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هنا عقلا وعرفا وبانه مستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب ان النفى
ان كان بالنسبة الى المقام الاول فنخير كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه انتقاوسابقا ثم انهم خصوا البحث فى المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره ثابت فى من الابتدائية
ايضا من انها هل تقتضى مخالفة ما قبلها لما بعدها او لا والحق انها تقتضى ذلك فى المقام الثانى دون الاول ووجهه يظهر مما مر **فصل** من المفاهيم مفهوم الاستثناء
وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام فى ثبوته فى الجملة وهو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى فهو فى مثل كل شىء هالك الا وجهه ليس بهالك وفى مثل لا اله الا الله
الله موجود بناء على تقدير الخبر او الله له بناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين ولم ينظر كلام التفتازانى حيث جعل المفهوم فيه اسما له واعترض المحشى
الشيرازى عليه بان نفيه دلالته على هو عن كون الخبر فيها عاما مقدرا وفيه دلالة على ذهوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين بذكر
الاستثناء بذكرها والاولى استظهار ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر الى لفظ الحد حيث ان من له الحكم مذكور وقد عرفت ان حدودهم المذكورة ماولة
او غير مستقيمة وان التحقيق فى ذلك ان يتكل على العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف فى القصر المفهوم من انما والحصر انه
على منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله فى المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفقة على تسميته مفهوما وعدم مساعدة احد منهم عليه انما يوجب القدح فيها لا فى تسميته
مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والاكثر على ثبوته وهو المختار فيفيد مع تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعبر باخر المقصور عليه عن المقصور غالبا
وقد يتقدم اذا كان التقديم مفيدا الحصر كما فى قولك انما زيدا ضربت والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله

الى ما ذكرنا اذ المقصود نفي الفرق بينهما باعتبار مورد بهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده العسكري من ان دليلهم هذا نقرير للمدعى بعبارة اوضح فيتوجه المنع عليه ايضا
واحتج ايضا بوجوه اخر منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق واورد عليه
ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بالنية فلا عمل بدونها واذا كان كل ولاء للمعتق فلا ولاء لغيره ولا شارك معه والا
لزم ان لا يكون له بعض الولاء وهو ما الغيره لا يتناع قيام عرض واحد بموضوعين فيتنم الكلية فلان مثل هذا التغاير بالاضافة لا التغاير بالوجود واجيب بانه من قبيل ما
بقي ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان احتمل الشركة وذلك لما عرفت من ان ملكية غيره ملكية وليس له هذا الملخص كلامه ما اورده على الحديث الثاني
مبني على حمل اللام في الولاء على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب ان يحمل فيه للجنس كما هو الظاهر من المفرد المعرف عند عدم العهد ويوجه الايراد بان الحصر مستفاد
من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولاء بالمعتق يستلزم ان لا يكون ولاء لغيره لا استقلالا ولا اشتراكا كما في قولك المال لزيد ومنها ان ان للاثبات وما
للنفي ولا يجوز ان يكون توارد هما على الحكم المذكور للزوم التناقض ولا لنفي المذكور واثبات ما عداه للاجماع على بطلانه فتعين ان يكون للاثبات بالنسبة الى المذكور
والنفي بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد بان ان لا تدخل على الفعل وانها تاتي لتاكيد النفي كما في لتاكيد الاثبات وان ما لا تنفي الا ما دخلت عليه وان ان لا
تدخل عليها ومنها انها متضمنة معنى ما والا لقول المفسرين معنى انما حرم عليكم الميتة بالنصب ما حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما بعدها ونفي ما عداه
ولانه يصح انفصال الضمير معها كقولك انما يقوم انا مع ان الانفصال لا يصح على ما صرح به النحاة الا مع تعذر الاتصال وحصر وجوه التعذر في صور كلها منتفية هنا
سوى تعذر الفصل فيه لغرض وهو المعنى لا يقوم الا انا فاجيب الخصم بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وبين انما زيد قائم الا في اشتمال الثاني على زيادة ما والزائد بمنزلة
المعدوم والجواب المنع من ذلك بل انما كلمة يجب الحاقها موضوعة لافادة القصر واما انما المفتوحة فقد توهم بعضهم انها للقصر ايضا وهو ضعيف اذ لا يتبادر منها كثيرا
من ان وما الزائدة فليس مفادها الا التاكيد تشهد به التبادر وقد نص عليه بعض المحققين واما مفهوم الحصر المراد به القصر المستفاد من تاخير الموضوع عن الوصف حالا
له على الوصف نحو صديقي زيد العالم عمرو حيث لا عهد فقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم الاقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في اثباته ونفيه ربما يظهر من تمثيلهم بما ذكر
لاختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعرف بالاضافة ومنهم من عمم البحث بتقديم كل ما حقه التاخير والحق ان حمل الوصف المحلى او الحمل عليه ظاهر في التخصيص واما ما سواه
فلا ظهور له فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها التبادر فان المفهوم من قول القائل زيد الصديق او الصديق
زيد عند عدم العهد حصر وصف الصداقة على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ومنها ما زعمه العلامة التفتازاني في المسند المعرف ومحصله ان اللام
ان حملت على الاستغراق فوجه الحصر ظاهر لانه يكون بمنزلة قولنا كل صديق زيد على طريقة انا الرجل كل الرجل وان حملت على الجنس كان معنى الحمل اتحاد زيد مع جنس الصديق
في الخارج لامتناع حمل احد المتمايزين في الخارج على الآخر فيلزم ان لا يصدق جنس الصديق الا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم اورد عليه بمنع الانحصار اذ ما ذكر جار
في اسم الجنس المنكر المحمول ايضا ولا يفيد القصر واجاب عنه بان المحمول ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر فيه بان المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد
فلا يتم الفرق وكلامه هذا مع ما مهده به يظهر فساده فنقول بناء على الوجه الثاني فالنقض وارد والحمل مشترك وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود لا في
الوجود ولا في المفهوم كيف وقضيتهما التغاير فيه ولا يجب الاعتبار واما الوجه الاول فقد وافقه المحقق الشريف عليه تبعهما فيه بعض المعاصرين ولم نظفر من غيرهم بكلام فيه
ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الافراد مما لا يساعد عليه اللغة فيلعد عن نظم المقام والاستعمال اذ ليس المفهوم منه ان كل صديق زيد كما عرفت
وكذلك ليس اللام ولا لفظ كل في قولهم انت الرجل كل الرجل لاستغراق الافراد بل المعنى زيد كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعدة
الكلام عليه ولو اريد ذلك لكان اللازم تنكير الرجل بل التحقيق ان لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها الاستغراق الابعاض حيث يشتمل مدخولها عليها وذلك
لانه قد اخذ حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من جهة تمام تحققها وتحصلها فيه بقرينة الاشارة اليها باللام فان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه
ولا تتعين الماهية الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك انت الرجل يدل على ان مخاطبك قد استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها فلو لم يتحقق القصر
نظرا الى ان اجزاء الكل لا يبقى لغيره حظ منها الا لم يكن حائزا الكل بل البعض فقوله ما الكل بكل الرجل تاكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق زيد
هو تاكيد بكل الصديق من غير حصول ما الفرق في المعنى الا في الوضوح وهذا وجه ثالث تحقيقي وبه يظهر سر التبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود بالحمل عند تعريف
المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكر ايضا فلا بد ان يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة او المفهوم والدعا
وبالجملة فتعريف المحمول قرينة على ان المقصود به الحمل الذاتي اعني حمل هو هو دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر فان الشيء لا يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس
له حقيقة سوى حقيقة المحمول فيكون بحيث من المبالغة ما لا يخفى ومنها ان المعرف اذا وقع محكوما عليه يجب الحكوم به لزوم الاخبار بالخاص عن العام والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة اذ التقدير عدم اختصاص الوصف المحكوم به واما بطلان التالي فلان ما يثبت للشيء يثبت لجميع جزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما لثبوته للصديق انما
لم و فيه نظر لان ما ذكر في بطلان التالي انما يتجه اذا كانت القضية كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتجاج بعض المعاصرين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة
الجنس لكان مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد فتعين ان في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردود بانا لا نسلم عدم الفائدة على تقدير الحمل
على العهد الذهني اذ مفاده اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الاهمال نعم ربما يشكل من جهة التركيب حيث ان العهد الذهني في معنى النكرة وربما
منع الاخبار عنها بالمعرفة الصرفة لو تحقق حمل اللام على الجنس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد باعتبار الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف الحصر لجواز اتحاده ايضا مع غيره من
الافراد مضافا الى ما عرفت من استبشاع الحمل على الاستغراق الافرادي احتج الخصم بانه لو كان العالم زيد مفيدا للحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيدا له ايضا
وانهم لا يقولون به اما الملازمة فلاشتراك المسند فانهم تمسكوا على الافادة للحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصلح للجنس لانه مهية كلية ويكذب الاخبار عنه بانه
زيد الجزئي ولا للعهد اذ التقدير انتفائه فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه في صورة التاخير ايضا واما

لوكان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير مغيرا للمفهوم الكلي والتالي باطل بيان الملازمة ان الغرض تساوي التركيبين الا في التقديم والتاخير فلو
اختلفا في افادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لامتناع ان يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان التالي فلان المقدم والتاخير انما يغير الهيئة التركيبية
دون مدلول المفردات واجيب عن الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع محكوما به كان معناه انه موصوف
به وهو عارض له لا ولا مع الاتحاد مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة غيره له فيه واعترض عليه التفتازاني بانه
انما يجري في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة فيه الا انه لم يرد فيه المحشي الشيرازي بان هذا انما يرد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت
للتعريف فلا فرق بين حال المعرف بها وحمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات ومنه التفصيل المردود بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر وغيره المحلى
بلام الموصول وجزمها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتحقيق المقام وتنقيح المرام انه قد اشتهر في مسئلة الوضع والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم عدة
احديهما ان المراد بالموضوع الفرد او الافراد وبالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فظن جماعة في القاعدة الاولى ان
الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا النسبة بل ادعى المحقق الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية
كالفخر الرازي على ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي اي معنى قائم بغيره في الخارج
كما يظهر من مقابلته بالذات لانه يدل على الحدث المنسوب الى الغير كما نقول به في الفعل الظاهر وفساده لان ما عدا الافعال من المشتقات لا تتضمن نسبة وكلاهما فاسد
اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقع زيد بعض الانسان بجعل زيد موضوعا كذلك يجوز ان يقع بعض الانسان زيد بجعله محمولا من غير تاويل
والتحقيق ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وظاهر ان هذا
المعنى لا يقتضي ان يكون شيء من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او مختلفين كما في قولك الانسان حيوان ناطق اذا اردت بهما نفس الحقيقتين وقولك
هذا هو الذي اكرمك بالامس فان المراد بالموصول الشخص المعهود ولا ريب انه محمول لجهة الاعتبار العرف القضايا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة
في محاورات اهل العرف بقضايا التي تكون موضوعاتها الفرد او الافراد ومحمولاتها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا غير لا يقع جواز وقوع الجزئي محمولا
بوجب كونه كليا لصدقه على الكثيرين من موضوعات يصح ان يحمل عليها مثلا يصدق زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير ذلك فيتناقض بالجواب
لانا نقول الكثرة الماخوذة في الحد بمعنى الكثرة باعتبار الافراد حقيقية كانت او تقديرية وفرضية وصدق زيد على غيره هي الكثرة بحسب ظرف الصدق لا الكثرة بحسب المفهوم
فلا اشكال واما الثاني فلان منشأه عدم تحقيق معنى الذات والوصف في كلامهم وتحقيق القول فيه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتاصلة في الخارج ومنه
الذاتي الذي يقابلونه بالعرضي والوصف على المعنى الغير المتاصل فيه ويراد منه العرضي كذلك يطلق الذات على المفهوم المتاصل في اللحاظ اي الملحوظ على الاستقلال والوصف
على المعنى الملحوظ تبعا ولاجل التعبير من غير فرق بين ان يكون المفهوم او المعنى ذاتا او وصفا وهذا هو الذي ينبغي ان يكون معتبرا في المقام دون المعنى الاول لظهور
بطلانه وانه لا يصلح منشأ فالموضوع في قولك كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير
لاحقة لغيرها ومفهوم الانسان وان كانت حقيقته مستقلة في الخارج متاصلة فيه لا انه لوحظ باعتبار كونه ثابتا للغير لاحقا له ولو قلنا بان النسبة الحكمية قائمة
بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان ذلك وجها كما لا يخفى واذا عرفت هذا ظهر لك ان التفصيل في المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا او غير
كالتعليل المعترض او بين ما اذا كان اللام للموصول وعدمه كالتعليل المورد غير متجه على القاعدتين نعم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المفهوم وغيره لكن البحث
هنا على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول انه
ان مدلوله في الاول الذات الموصوفة بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق مدفوع بما ذكره التفتازاني من ان الوصف اذا كان محلى باللام
كما هو محل البحث كان مدلوله في الصورتين الذات الموصوفة والثاني ان مدلول الوصف محمولا لا فرق بين ان تكون موصولة او للتعريف على تقدير ان يكون محكوما عليه
معروض وعلى تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام التفتازاني ان مدلول الوصف المعرف معروض وان كان محكوما به وظاهر كلام المورد التزام ذلك فيه حيث
يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه انفا فالفرق الثاني متجه على الطلاقه نعم يرد على المجيب ان فرقه بين صورتي اتحاد الشيء مع الوصف باعتبار كونه معروضا
وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني تحكم صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية والعارضية في ذلك بل الكلام
على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاستغراق وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل ان دعوى عدم مصيرهم الى القول بالحصر في العكس ممنوع كيف
وقد صرح بافادته له جماعة من علماء الاصول والمبنى عليه علماء البيان على ما هو الظاهر فالدليل المذكور انما يصلح ردا على من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول
بالاثبات المطلق ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبيل الشبهة في مقابلة الضرورة فلا يكفي معرفة ما فيه مما اوردنا على بعض الادلة السابقة
عن الثاني بانه ان اريد بتغيير المفهوم وهذا العقد منه اعني صيرورة العارض اعني ذات موصوفة معروضا اعني الذات الموصوفة فلا نسلم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس
وان اريد به غير هذا التغيير فلا نسلم لزومه لو قد عرفت ان مجرد الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فيمنع لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في
الركيب الجواب منع الملازمة ان اريد التغيير في مدلول المفردات والمنع من بطلان التالي ان اريد التغيير في معاد المركب اذ لا يجوز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة
من التقديم والتاخير لافادة ذلك او يكون ذلك هي النكتة الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف ما يقتضي اصل طبعه كيف وقد اشتهر في العبارة والالسنة ان تقديم
ما حقه التاخير لافادة الحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا الا ان فوائد التقديم لا تنحصر في الحصر في دعوى اظهرية من بينها مطلقا لا يخرج عن بعد الا انه يرتضيها
في الجملة ثم لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من مثبتي
هذه الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للموضوع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشيء لانا نعرف حدوده ولا نساعد عليه بشيء هنا الاول
ول

ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند والمسند اليه بضمير الفصل يفيد الحصر نحو زيد هو القائم وكذا انت الشهيد عليهم الثاني حكي عن عبد القاهر ان تقديم المسند
اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر ان ولي حرف النفي نحو ما انا ضربت زيدا قال ولهذا يمتنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري لتناقض والظاهر انه يريد به الحصر الاضافي من قصر الافراد او
قصر القلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعدة اللفظ عليه **فصل** ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه
او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها دائر بين النفي الجزئي
والاثبات الكلي فالحق عندي ما ذهب اليه النافون لنا اما اجمالا فلانها لو دلت لكانت بواحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما مفصلا فعلى
نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم عن غيره وعلى نفي الرسالة عن سائر الانبياء
فيلزم بكفر قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا من صام ثلثة ايام من كل شهر كذا لا يدل على نفيه على تقدير الزيادة والنقيصة وعلى نفيه
في الزمان والمكان ان قولنا المتصدق في يوم الجمعة او في المسجد كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة احتج المثبتون
لمفهوم اللقب بان التخصيص بالذكر يستدعي مخصصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور وبعضهم باصالة عدم الترادف بان قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل
على رمي المخاطب واخته بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه والجواب اما عن الاول فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي فائدة يترتب على ذكر المذكور وما
عن المذكور ويكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام واما عن الثاني فيمنع
ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل يختص بموارد التعريض وح يخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن القراين احتج القائلون بمفهوم العدد بما رووه من
قوله ص والله لازيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم
العدد واما انه لم يفهم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلا ينافي ما حكي عن القائلين بمفهوم العدد من انهم يقولون به في جانب النقيصة ايضا لانتفاء شرطه وهو
عدم الاولوية كما سيأتي واما الجواب فيمنع صحة الحديث وان الظ ان ذكر السبعين للمبالغة والمراد نفي الغفران بالاستغفار الكثير سلمنا لكن ليس فيما نقلوا عنه ص دلالة على
دلالة الاية على حصول الغفران فيما زاد بل على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع واما مفهوم الزمان والمكان فيعرف الكلام فيهما بمقايسة ما مر واعلم ان
ما ذكرنا مبني على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى ان يكون المفهوم ثابتا فيها ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو الظ من محل النزاع وقد اشرنا اليه
واما الاثبات الجزئي بمعونة القراين او بواسطتها فمما لا ريب فيه كما في قولك زيد جائني في جواب من قال لك جائك زيد او عمرو بقصد الحصر وكقوله الزوج ثلثين لون كذا فان
المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب والمندوب لا سيما اذا وقع في مقام البيان ولهذا نحكم بانه يعارض لما دل فيه على ما زاد عليه او نقص عنه اما الحكم بعدم وجوب الزايد
على حد الحد فليس بالمفهوم بل لعموم ما دل على منع الايذاء بغير حق واما ان حد الحد لا يزيد على ذلك فلما مر في مثال الزوج من ان المفهوم في مثله كونه تمام العدد واما عدم
جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في الشهادة ونظايرها **تذنيب** يشتمل على امور الاول ذكر الحاجبي وغيره ان لمفهوم المخالفة
شروطا الاول ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم او مساويا للمذكور فيه والا لدل على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خارجا مخرج الغالب نحو
وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فقيد به لذلك ولتنزيلهن منزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي لسن في الحجور لحكمهن ومثل ايضا بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا يدل على عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال
عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك الرابع ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فساد ونحو ذلك الثاني ذكر بعضهم
ان فائدة المفهوم انما تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهدوا بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى ... انما ثابت
من المفهوم عن ذلك لكون حكم المفهوم كونه في العقل من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه فان المفهوم لو نقول بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل او مخالفا له مع ان
الثمرة تظهر في الموافق عند التعارض الثالث لا ينحصر المفهوم في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فمنها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل
على عدم اكل الجميع وقولك لا يحل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عدم فهم حيث انهم لم يفهموا الجمع على المدلول
الاصلية عدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام مفيدا او ليس كل صدق نافعا يدل على ان بعض الكلام مفيد
وبعض الصدق نافع وقد تستعمل في خلاف ذلك لا بلحاظ الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك ما يناظره **القول**
في العام والخاص **فصل** ان للقوم في تعريف العام حدودا اكثرها لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة والخلل المؤدي الى ارتكاب التعسف والتمحل والتعرض لها بكثرتها وكثرة ما يرد
عليها يوجب تطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه ثم نشير الى بعض الحدود مع بعض ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي ضمن الحد المختار
فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض على عكسه اولا بالمشترك اذا استغرق جميع افراد احد معانيه لانه لا يتناول افراد معنى اخر وهو يصلح لها قلت وكذا
الكلام بالنسبة الى المعنى الحقيقي والمجازي ومن هنا زاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراقه لجميع ما يصلح له وهذا
لا يتحقق فيما ذكر الا باعتبار احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخرج من نقيصة ثانيا بالجمع المعرف فان عمومه باعتبار تناوله لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل
عمومه باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الاعتراض مبني على اعتبار قيد الحيثية في الحد والا فكون عمومه باعتبار الافراد لا ينافي صدق الحد عليه باعتبار كونه
مستغرقا للجماعات ايضا نعم ربما يشكل ذلك فيما لو انحصر الافراد في ثلثة واما اذا كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى كل ثلثة فان تناوله
لتلك الاحاد يوجب تناوله للجماعات المؤتلفة منها اذا قلنا بان اقل الجمع ثلثة والا فالاشكال انما يجيء في الاثنين والتوجيه ما يحتاج اليه في الثلاثة وقد يتفصى عن اشكال
الجمع بوجهين الاول ان اللام يبطل معنى الجمعية فيصدق ان الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف لان لفظ الجمع لا يصلح للمفرد لا قبل دخول اللام ولا
بعده ولفظ الحد انما يقتضي ذلك نعم لو تاول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه سقط ... عكسه بهذا التكلف لكن يبقى الكلام ح في طرده الثاني ان المراد جميع جزئيات مدلوله

اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال او حكما كالنساء فانها بمنزلة الجمع للفظ مرادف للمرأة لا يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه يتناول الجميع الاحاد التي هي من
جزئيات مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة لانا نقول ليس العشرة بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ الواحد بدليل عدم صحة اطلاقه على ما يزيد عليه او ينقص عنه ولا يطرد ان
يقال لا يستغرق عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل بعضها فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا تعسف لعدم مساعدة الحد عليه واعلم ان الاشكال بالجمع لا
يختص بالمعرف منه باللام بل يجري في المضاف منه ايضا ويمكن التفصي عنه ايضا باحد التعسفات المذكورة وعلى طرده تارة بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة
على القول بجوازه وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لالتزامه بعموم المشترك في جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه
بان التعريف مبني على القول بالمنع كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر صلوحه بحسب وضع واحد كما مر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات لاستغراقه
لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمرا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له العشرة جميع العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وفيه نظر
وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان المراد بصلوح الجميع هو ان يكون لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو خص بالاول لم
يتناول مثل الرجال والمسلمين او بالثاني لم يتناول مثل الرجل ولا رجال واذا اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب
ان لفظ الحد ظاهر في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتقدير لفظ الاجزاء او الجزئيات مفسد لما ذكر لا اشعار له به فتعين
تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق ما لا يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات ... ودون مجموع الوحدات لانه لا يصدق
عليه ان اللفظ يستغرقه كما لا يصدق في ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في سائر المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه
بما مر من التعسف والحد المختار في حده ان يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فدخل نحو كل رجل اذ يصدق
عليه انه يستغرق جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايضا نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم الجمع
المعرف وكذا النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل الجزء المفيد لعموم الرجل المضاف اليه لكل والنكرة المنفية
وهذا اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر مقيدا فدخل الجمع المعرف لتناوله جزئيات مفهوم المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف
الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره كالوصف ودخل نحو علماء البلد من الجموع المضافة وشبهها لتناولها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق ايضا لان
العموم في الجمع المضاف انما يطرء عليه بالتاويل السابق بعد طرو الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف
باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد وكذلك النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه
كقولك ما من رجل عالم في الدار فان حرف النفي انما تسلط على رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا وادات التعريف فيما سبق وان تقدما
على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما نعم لكن كلامهم لا يساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم
الفرق في ذلك ويدخل ايضا نحو لا رجلان ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي الفرد الواحد والفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان المنفي فيهما ليس مفهوم
الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فردين او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قلت
اكرم العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدخولها على حد سائر مواردها ومدلول الجمع افراد متعينة باعتبار العهد من حيث ان الاشارة
مسبوق بملاحظة المشار اليه المتعين بوصف تعينه كان تعلقها بالجمع متاخرا عن اعتبار مدلوله متعينا بتعينه العهدي فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم
عليه بعد التقييد لكن نص على خروجه عنه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود فانه يدل على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وبقوله ضربة عن ... واحترز به عن النكرة في الاثبات لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت
اذا احطت بما ذكرناه وقفت على ما فيه لانه لا يخلو اما ان يريد بالامر المشترك المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على
دخوله وكذا الجمع المضاف الى المضاف والموصول المقيد صلته بقيد كعلماء بلد زيد من اكرم غلامي في الدار وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع المعهود لتناوله لجميع مسميات
مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كالمفرد المستعمل في العموم مجازا فانه فان الفصل لا يتعلق بالبحث عنه في جملة من المباحث
الاتية وانما ينبغي تعميم العنوان على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين حيث عرفه
باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على
ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل النكرة في سياق النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كان لفظ النكرة موضوع
للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد لا الاستغراق فكذا كل حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى
ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا ... على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار ما يعم الوضع للعموم نفسه ككل وجميع ونظائره
او لمعنى يستلزمه كالنكرة المنفية على ما عرفت من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة للفرد المنتشر مثلا في معنى وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع
المعرف والمضاف والموصولات بناء على ما حققنا من ان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث
لا يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كلا منهما يستغرق جزئيات المفهوم الذي اشتمل عليه وان كان الاستغراق في احدهما
من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام في باقي الحدود وكذا ينطبق على العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي كمن واي الاستفهاميتين
وقد يستشكل بان تطبيق الحد على ذلك يوجب دخول النكرة فيه ايضا لانها ايضا تستغرق افراد مفهومها على البدلية وفيه ضعف لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا
بل بقرينة الحكمة بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او معروضها وضعا بناء على ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة باحد التشخصات الفردية لا بشرط

اى من غير تعيين لتقييدها باحدهما بالخصوص وفى جعل منها ضلالا لان نؤخذ مردته من الجميع بان لا يعتبر معها تعيين البعض اصلا بخلاف ان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان امتنع اعتباره فى اطلاق الصيغة عليه لما فى نفسها دلالة على العموم والشمول بخلاف من اى فان مدلولها طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومها فيكون مدلولها مستغرقا لجميع الافراد على سبيل التردد فى تعيين الفرد المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منها من غير تكلف على الحمل تقول من جاءنى او ايكم جاءنى الا زيدا فتخرج زيدا عن الافراد التى تردد بينها فى السؤال ويمكن ان يعتبر عمومها بالنسبة الى افرادها المقيدة بالوصف المذكور حيث يفيد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه الفرق بينهما وبين النكرة ولعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع الافراد مفهوما ولو بقرينة حكمة كما فى ان ما فى قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا للعموم الشمولى لوروده فى مقام الامتنان ورجل فى قولك جئنى برجل للعموم البدلى نظرا الى عدم مرجح ثم اعلم ان عموم العام قد يكون حقيقيا كقوله تعالى والله بكل شىء عليم وقد يكون عرفيا كقولك جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كما ذكره جماعة والتحقيق ان العموم الثانى ايضا حقيقى لشموله جميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين فى بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغنى عن ذكر القيد التصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العلماء الموجودين حال الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر بالتمكن يغنى عن تقييد متعلقه به فيجوز حمله على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر اللفظى بما لا يتحقق الشرط بالنسبة اليه مع علم الامر والمامور به كما فى المثال المذكور ونظائره بعيد جدا بل يجمع على فساد الامر شدة كما مر فى محله فيتعين تقييد المتعلق بالافراد التى يتمكن المأمور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف متما الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك فى عموم اللفظ لان العبرة فى عموم المقيد بتناوله لجميع افراد مفهوم المقيد كما ان العبرة فى عموم المطلق بتناوله لجميع افراد مفهوم المطلق نعم لو فرق بين العامين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثانى مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويحصل التمييز بذلك مدار ذلك فلا مشاحة الا ان عباراتهم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفسر العام الحقيقى بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثانى بما يتناول اكثر افراده بحيث لا يعتد بالخارج عرفا لندرته كما فى نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على الامر فاعلا عند جمع للاكثر وان ترك النادر ومن هنا عند التحقيق على التسامح فى الاطلاق كما زعم بعض ونحو فى اطلاق موضوعات المساحات والاوزان الحاصلة على ما نقص منها او زاد يسيرا من غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة فى الخطابات الشرعية بل المراد منها فى المواضع الثلثة ونظائرها على التحقيق لان المفاهيم العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان تسامحهم محتمل فى ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا تراهم يتناولون تلك الالفاظ على حقايقها اذا وردت فى تلك الخطابات ونظائرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفى خارج عن العام الاصولى لعدم صدق حده عليه اعلم ايضا ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعى والافرادى كذلك ينقسم باعتبار الدلالة الذى يكون افرادها باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشىء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى معرف باللام تعين كونه مجموعيا ومفاده مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومفاده كل واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديق البدلية على جهة الشمول وقد يأتى بمعنى المجموع نحو جئنى بكل شاة اى بتمام اعداد افرادها وهو خارج عن العام عندنا

فصل اختلفوا فى انه هل للعموم صيغة تخصه لا مذهبا الى الاول وهو المحكى عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثانى وتوقف بعضهم ثم اختلف النافون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت فى عرف الشرع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة فى الخصوص ومجازا فى العموم ثم هل يختص النزاع بالالفاظ المخصوصة اعنى اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف والمفرد منهما والنكرة فى سياق النفى او يجرى فى مطلق الالفاظ حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه الذى نص عليه العضدى هو الاول والذى صرح به فى المعالم هو الثانى ويساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفى الكلى والاثبات الجزئى كما حررنا فلا اشكال وان كان بين النفى والاثبات الكليين كما نص عليه العضدى فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع يقتضيهما باقى العهد وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه والتزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يقال ان النزاع على هذا التقدير فى تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت عن قرينة العهد كما صرح به العضدى فى الجمع المعرف ونص عليه بعض الناظرين فى كلامه فى جملة من البواقى فيرجع النزاع على هذا التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول البعض او تختص بالخصوص كما هو قول البعض الآخر وحينئذ فلا ينافى ذلك كونها حقيقة فى المعهود عند العهد كما عزاه بعضهم لهم هذا لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف فى هذا النزاع وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا يخصه ولهذا افردنا البحث عنه فى فصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان فى اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث الوضع او وضعها للخصوص او العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئى لثبوته فى مثل كل وجميع بدليل التبادر والنقل على ما سيأتى التنبيه عليه وان كان فى اختصاصها به ولو من حيث الظهور او من حيث وضعها لمعنى يستلزمه عند التجرد عن القرائن الخارجية المنافية للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلى لكن فى غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتى وهذا المعنى انسب بالنزاع المحرر فى المقام وينبغى تنزيل كلماتهم عليه وحينئذ فالتقييد بالعهد ونحوه لا ينافى عموم اللفظ عند عدمه كما حققنا سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه كما ارتكبه البعض نعم ينبغى التقييد بما يخرج به المعهود فى ذرد او قرينة تعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا فلنا على المذهب المختار مضافا الى نص اللغويين عليه فى بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى انه لو ضرب واحدا خالف وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارنى او من اكرمنى اكرمه او مهما اكرم زيدا اكرمه تبادر العموم ولهذا لو ترك الاكرام والاحسان الى بعضهم او فى بعض الازمنة عد عاصيا واذا ثبت العموم فى هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه فى كثير من الموارد التى استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها قصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجاء فقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقرير ص اياه على العموم حيث لم يجبه بمنعه بل باختصاصها بغير ذوى العقول لمكان ما ومنها قوله تعالى وما انزل الله على بشر من شىء بقوله من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ومنها الاتفاق على

ان قول القائل من يرد على ضالتى فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل راد لها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذره الى غير ذلك مما لا يحصر وقد يستدل ايضا بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس والتالى باطل اما الملازمة فلتكثير اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكيد المدلول وكان المراد بتاكيد الالتباس تاكيده فى الكلام وتقويته بتعدد موارده حيث كان تعدد ذكر التاكيد فى المؤكد فقط وتعينه ثم الملازمة لا تاكيد الالتباس فى المؤكد فيه اقبل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيدا بابهامه فى التباسه هذا واما بطلان التالى فلانا نعلم ضرورة ان المقصود من التاكيد انما تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد التأسيس من ارادة العموم فى موارد استعماله عند ذكر التاكيد فانه هناك على ارادة العموم فلا محذور الثانى ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه مراعاة للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا ينافى الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية فى البعض بطريق المجاز حجة القائلين بالاشتراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل فى العموم تارة وفى الخصوص اخرى والاصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اولا كما حققناه فيما مر وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا كما عرفت من قضية عدم التبادر ومن هنا الثانى انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد منه لا يوجب العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه **حجة** السيد على كونها منقولة فى عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما مر فى بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقة فى الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو فى ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة فى المتيقن اولى من جعله حقيقة فى المحتمل الثانى انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الحاقا للقليل بالعدم مبالغة والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاشهر الاغلب تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات اللغة بالترجيح والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال ان يكون مرادا فيوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا الايراد قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثانى بان مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص خصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة فى العموم فقط **تمهيد** مقال لتوضيح الحال ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للماهية من حيث هى وعليه المحققون وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يجعل النزاع على ما حكاه السكاكى يعتبر المصادر المجردة عن اللام والتنوين ومن الظاهر عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق فى ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام والتنوين وادوات التثنية والجمع بدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه بان الحاصل ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو معها موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع فى صحيح الاستعمال فلا حاجة الى القول بانه موضوع للماهية من حيث هى واجاب عنه اولا بان الماهية من حيث هى مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ فى التفهيم وثانيا بانه يستعمل مجردا عن اللواحق فى الاسماء المعدودة ونحوها وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا فى معنى مدخوله كما فى تنوين التمكن كقولك رجل جاءنى لا امرأة هذا محصل كلامه وفى الوجوه التى اجاب بها نظر اما فى الاول فلان مسيس الحاجة الى ما ذكر لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع فى صحيح الاستعمال اعنى الاستعمال الذى يتعلق بمقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع ما يقع فيه واما فى الثانى فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة فى معانيها الوضعية بل هى حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهى اسماء لاسماء الاجناس ولا نسلم ان المسمى اعنى الالفاظ المحكية تتجرد عن اللواحق مع ان الاسماء المعدودة لا يقع فى صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تعذر اينا على عدم خلو المحكى عنها وضعا فلا يتم بها المقصود ولو اريد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما فى صورة الوقف فى غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل بحسب وضعها النوعى فيها على تنوينها كما يقول به ولهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع واما فى الثالث فلان الخصم يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للماهية من حيث هى وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا للمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصده المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص للقائل المذكور عنه الا ان يمنع الوضع النوعى بالنسبة الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجدى الا للجواب الاخير او يتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية مما لا داعى اليه حتى يرتكب له هذا التكلف الذى لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والباقى نوعية واما على القول المختار فالسؤال المذكور واضح الاندفاع فان قولنا ان رجل انه مجردا عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية من حيث هى ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق بل معناه ان اللفظ المذكور مجردا اى من غير اعتبار ضميمة معه موضوع للماهية من حيث هى وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس وظاهر ان ذلك لا ينافى طريان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيما ذكرنا من دعوى التبادر هذا ثم ما يقرب من ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بعينه مما لا يتوقف عليه وضعا اجماليا كلى اسم جنس منونا للفرد منتشر ومعرفا باللام للماهية الحاضرة فى الذهن تارة وللمعهود اخرى تارة وللاستغراق اخرى ففيه مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير وتركبه مع سائر الحروف فلعل منشأ الوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا يجدى فى مقابلة التبادر واتفاق كلمتهم على ان الادوات تفيد المعانى الزائدة على معانى مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور فى اللام حيث صرح بانها فى اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضى ان يكون لها وضع بانفرادها ايضا وحينئذ فلا حاجة الى التزام برمن الوضع النوعى ثانيا كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل فى معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين فقد بينا فساد ذلك فى مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للماهية من حيث هى كما يشهد التبادر كما ان تلك اللواحق موضوعة باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمى والتنوين الداخل عليها موضوع بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما مستقلا فيكون معنى مبهما بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال مدخولها كما هو الشأن فى وضع الحروف وكذا حرف اللام موضوع للاشارة لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معنى مبهما كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرآة لتعرف حال ما اشير بها اليه من الماهية المعينة لان الاشارة تقتضى ملاحظة المعين بصفة تعينه

هو التحقيق المطابق للقواعد الموافق لما يساعد عليه الذوق والتبادر وتفصيل المقام وتوضيح المرام ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احدها ان يجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان غير منصرف كحمراء وصفراء فاذا قيل رايت حمراء او بلدة الرؤية وقعت على الفرد فان اريد بحمراء نفس الجنس واريدت الفردية بقرينة الرؤية او غيرها كان حقيقة وان اريدت الفردية منه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف لم في السؤال المذكور والثانية ان يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق واغلب ما يكون ذلك اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك هذا رجل فان النظر في مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي ولزومها للحمل مع اخصية الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول وكذا قيل جائني رجل لا امراة في احد الوجهين الثالثة ان يلحقه تنوين التنكير ويسمى تنكيرا وقد يطلق النكرة على ما يتناول الاقسام الثلثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى ان شيئا من الخصوصيات غير معتبر فيه على التعيين وان اعتبر فيه احد ما لا على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعيين لان عدم التعيين معتبر فيه غير معتبر فلا يجتمع مع تعيين وبالجملة يفيد الحقيقة بكل واحد من الافراد غير متعين بل بحيث يصلح ان يقع بدل كل فرد فرد لو قيد تقييد زيد بكر لا يقتضي فالتقييد بالفرد الملحوظ في مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوما بل باعتبار كونه الة لملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي وليس بكلي كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس الماخوذ باعتبار كونه مقيدا بفرد اي متحدا معه جزئي لا غير ولا فرق فيما ذكرناه في تحقق مدلول النكرة بين ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جائني رجل او عند المخاطب كما في اي رجل اتاك او يكون غير معين عندهما كما في جئني برجل اذ التعيين الحاصل في المثالين الاولين زايد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو اريد بها معه كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد لان التقييد بالفرد انما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه ان اطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك رايت انسانا وهذا حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه وعلى قياسه الاطلاق في الفرض المذكور الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع لذلك وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لا ان اطلاقه على الفرد باعتبار ما حل فيه من الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع بازائها وفي الاطلاق الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية والتقييد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه استعمال له في غير ما وضع له لعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا والمراد انه غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز باعتباره فلا ينافي كونه حقيقة فيه باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكلي والفرد وكذلك الحال في اطلاق المنون على فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به المهية المقيدة بفرد معين على ان يكون التعيين مرادا من غير لفظه فيكون حقيقة اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيدة باحد افرادها وقد اريد ذلك من لفظه واريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين من لفظه فيكون مجازا هذا التحقيق نص عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل مثلا في طرف التحليل شخص متصف بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا يتجوز في شيء من طرفيه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعيد عن النظر المستقيم مما لا يعرف له وجه اذ لا حاجة الى تكلف ارجاعه الى الحمل كما عرفت من توجيهنا مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة تقييدية كما يقتضيه ظاهر كلامه لان التنوين كما عرفت موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه الة لتعرف احوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار معنى حرفي يمتنع ان يحتمل النسبة لان النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال وهذا ظاهر جدا وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ حينئذ فرد من الكلي لا غير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة وموجود واحد فيفيد حصول الكلي فيه فيلزم التجوز كان زيدا الاعم مثلا معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزئي في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمهية لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون مجازا ولا يلزم منه افادة الحصر اجاب عنه بانه ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيانه كلاما محصله ان الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضع له استعمالا مستلزما في طرف التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا ان لفظ الاسد موضوع للحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا وميز وقيل هذا الاسد فهذا حمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بان يفيد ان هذا يعني المعنى الغير الموضوع له ذاك يعني المعنى الموضوع له بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي مستعمل في الرجل الشجاع على دعوى انه الحيوان المفترس لان التشبيه يقع بينهما استعمالا مستلزما للحمل الذاتي والرجل الشجاع يعني لفظ الاسد المستعمل فيه في بدء استعماله مستلزما للحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار الاول وحقيقة بالاعتبار الثاني وكذا الكلام في ساير انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات لان اطلاقه عليه مبني على دعوى ان النبات هو الغيث الحقيقي لا انه فرد من افراده فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي نعم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلهذا يجعل بهذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر ان ما نصوا على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع الى ادعاء كون العام منحصرا في الخاص تحقيقا للحمل الذاتي المعتبر في المجاز انتهى ملخص كلامه وللنظر فيه مواضع الاول فيما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتي في حدي الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لانه ان اعتبر الحمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ضرورة انهما متباينان وان اعتبر بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فغير مفيد لظهور ان كل شيء يحمل على نفسه هذا الحمل وان اعتبر بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اراد نفس هذا المفهوم فغير سديد لان المفهوم زايد عليه قطعا وان اراد به معروضه الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم على اطلاقه في جانب المجاز اما انه لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة فلانه يكفي في معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى المستعمل فيه اعني ما اريد من اللفظ انه موضوع له اللفظ بالحمل المتعارف ولا اعتبار عليه

اصلا

اصلا كما لا يخفى واما انه لا يستقيم على اطلاقه في جانب المجاز فلان مرجع ما بني عليه امر المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقي وهذا كما ترى انما يتم في بعض انواع الاستعارة كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب واما في المجاز المرسل فمما لا يعقل له وجه اصلا للوضوح ان اطلاق الغيث على النبات ليس مبنيا على دعوى كون الغيث الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق القرية على اهلها ليس مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية فان ركاكة الدعوى في الاول وقبحها في الثاني مما لا يخفى على احد وقس عليه الكلام في ساير الاقسام بل مبنى المجاز على وجود العلاقة بين المعنيين فمتى وجدت جاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر ومرجع ذلك في الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الاخر في اختصاص اللفظ به واعارة اللفظ الموضوع بازائه نظرا الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة لخصوصه وحسنه او طبيعة ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الاخر في ارادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم يتاتى الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعارة بل اعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع اقسام المجاز عليه الثاني فيما ذكره من ان اطلاق الاسد على الشجاع مجاز واطلاقه بمعنى الشجاع على زيد حقيقة ومحصله ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهذا في غاية السقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان اراد ان هناك استعمالين ولو بالقوة فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد لا بخصوصه ولا من حيث كونه شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار الثالث فيما فسر به كلام القوم من قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى في نفسها وعدم مساعدة كلامهم عليها اما انها فاسدة في نفسها فلانا لا نسلم صحة استعمال رجل في قولك رايت رجلا في هذا المعنى بان يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه قاس ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد او حمله عليه قد يكون بقصد لا انه عليه وقد يكون بقصر مدلوله عليه فالثاني من حيث المراد ومن حيث الوجود وحينا من حيث المهية وهذا قد يكون قصرا على مهية الفرد وقد يكون قصرا على نفسه ومنشأ الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم على التقدير الثالث والاخير فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر ماهيته عليه يستلزم الحصر بيان ذلك انك قد تقول زيد الشجاع وتريد به حصر وجود مهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد تريد به ان لا مهية لزيد سوى مهية الشجاع فالحمل على هذين التقديرين متعارف وقد تريد على ان تدعي انه نفس مهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي ولا خفاء في دلالة الاول على الحصر واما دلالة الاخير عليه فلان قضيته كون زيد نفس ماهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشيء لا يتجاوز عن نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة له على الحصر فان كون الكلي تمام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به ولا انحصار افراد كل نوع في فرد واحد ولا يجوز في القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة مطلقا لان الكلام يطلق فيه الا على معنى الكلي ولا في القسمين الاخيرين ان كانت الدعوى متفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلق الشجاع على مفهومه ثم ادعى انه نفس زيد او نفس مهيته وحمله وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان استعمل الشجاع في زيد او في مهيته بعد دعوى انه الشجاع فلا ريب في انه مجاز نظرا الى ان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بقصر مدلوله عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي الا في معنى الكلي اذ لم يرد كونه في ضمن الفرد من لفظه والا لكان نصا في ذلك لا بدل من غيره واما استعماله فيه بقصره عليه فلا ريب في كونه مجازا لكونه مستعملا في غير معناه لمكان ضميمة الخصوصية ولا اشعار في شيء من هذه الاستعمالات بالحصر فظهر ان للكلي بالنسبة الى الفرد في اطلاقه عليه او حمله عليه باعتبار الاطلاق والحمل اعتبارات خمسة يشتمل اثنان منها على افادة الحصر دون البواقي وهما لا اهانة بيان في محل البحث هو القسم الاول واما ان كلامهم لا يساعد عليها فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا اشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما ذكرناه وهو ان يطلق العام اعني الكلي ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على مهية العام وخصوصيته لا حقيقة لها فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق مهية العام فيه كان حقيقة لانه في الحقيقة اطلاق له على مهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن خصوصية انما اريد من غير لفظه وان اطلق واريد معها الخصوصية او التقييد بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب فان قلت العام والخاص متحدان في الخارج وان تمايزا بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي سواء كان باعتبار عمومه وخصوصه والمجموع لا يكون الا حقيقة قضاء لحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام اعني الكلي موضوع للمهية من حيث هي لا من حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على المهية الخارجية على الحقيقة لا بد ان يكون لا من حيث كونها خارجية بل من حيث هي وهي بهذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها لا اختصاص لها بمعين فتخصيصها به في الاستعمال يوجب ارادتها منه مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان تنوين التنكير كما ياتي لافادة الوحدة الشخصية فيؤكد بنفي المثنى والمجموع بطريق قصر الافراد الفردي نحو جائني رجل لا رجلان ولا رجال كذلك ياتي لافادة الوحدة الجنسية بطريق قصر القلب او الافراد الجنسي فيؤكد بنفي الجنس الاخر نحو جائني رجل لا امراة كذا قيل والاظهر ان التنوين في المقام لافادة التنكير اعني اخذ المهية مقيدة باحد مشخصاتها الفردية كما هو مفادها في ساير المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به لا بشرط اي من غير اعتبار انه عليه كما هو الظاهر من الاطلاق وح فلا ينافي تعلقه بفرد اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يقال جائني رجل بل رجل اخر او امرأة وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا وح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعني الجنس فيدل على نفيه عن جنس اخر اعتبر الحصر بالقياس اليه فيقال جائني رجل لا امراة ويجوز ان يكون تنوينه للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدلوله منونا اعني احد الافراد فيدل على نفيه عن الزائد فيقال جائني رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على نفيه عن جنس اخر وعن الزائد فيقال جائني رجل لا امراة ولا رجلان الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهي حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة المتعينة باعتبار تعينها الجنسي والشخصي وانما احتيج الى اعتبار التعين لان الاشارة لا تقع بدونه ويمكن القول بانها موضوعة لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسي والشخصي مجردا عن اعتبار الاشارة والاول اظهر ومثلها الام في لغة ثم انها تاتي لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسي باعتبار تعينها الجنسي فتنقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة الماخوذة بالاعتبار المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او تؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثاني اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد او فرد لا بعينه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك

التنكير

باللام المعرف

الرجل خير من المرأة فان اللام في الرجل والمرأة اشارة الى الحقيقتين باعتبار تعينهما الجنسي وكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة ومثل اللام الداخلة على
المحدود كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للماهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستفادة من اللام تقتضي ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها
الجنسي حيث التعريف مدلولها ومن ثمة صح ... عن المجرد عنها وان كان المعنى ملتبسا في نفسه على التقدير ... ان المعرفة ... وضعا على معين باعتبار
كونه معينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على معين لكن لا باعتبار كونه معينا انه لم يوضع لذلك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظته ولهذا كانت نكرة واذا قرن
بها دل على معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى هذا قياس علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسي في الذهن ولهذا يعد معرفة ويعامل
معاملتها ويفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعريف في الاول ذاتي جوهري
وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارض وطارئ على الكلمة بضميمة امر خارج وان الثاني يتضمن الاشارة الى الماهية بخلاف الاول وهذا على ما زعم ان المعتبر في المعرف
بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسي لكن المتداول في كتب القوم وعندهم ان المعتبر فيهما التعين الذهني حيث صرحوا بان اسد يدل على الماهية الحاضرة في الذهن لكن باعتبار
حضورها وتميزها ماهية ولفظ الاسد واسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها ماهية وهذا ايضا لا يخلو من وجه لان الاول اسد واقرب الى الاعتبار والفرق بين
التعين الجنسي والتعين الذهني مما لا يكاد يخفى فان الاول مما يثبت لعقل الماهية وان قطع النظر عن وجودها والثاني لا يثبت الا بملاحظة وجودها فان قلت
اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلام عبارة عن الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها ماهية كما يقولون لكان اكرم الرجل اكرم الماهية الحاضرة في الذهن
باعتبار حضورها فيه ولكان معنى رايت اسامة رايت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر ان الماهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق
الاكرام والرؤية به وقس على هذا سائر الموارد قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في اطلاق اللفظ عليه لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان
يلاحظ الماهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار اخر وفيه تعسف ثم اعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل
ويكون على جنسها الكثير قليل لا يصار اليه الا بالقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس قصدا الى قصره على المبتدا ولو على سبيل المبالغة كما في قولك زيد الاسد وعمرو الرجل
وقد سبق تحقيق الكلام فيه ويتحقق للمعرف بلام الجنس قسم رابع وهو ان يشار بها الى الجنس باعتبار تمام تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار لكونه فردا او افرادا فان له
لهذا الاعتبار نوع تعين ويمكن قصد الاشارة اليها بهذا اللحاظ واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو لنا رمان وقد يحكم عليه باعتبار
تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبة التقرر وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو
اللاشيء ليس بموجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق الجنسي نحو الانسان لفي خسر والثالث هو المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث لا عهد وليس مفاد اللام
في هذين القسمين الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي وانما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في
الثاني حيث ان مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا بعينه كان بحكم النكرة وصح وصفه بها كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني بناء على ان يسبني صفة للئيم نعم فرق
بينه وبين النكرة من حيث ان الحقيقة في العهد الذهني ملحوظة باعتبار تعينها الجنسي وحضورها الذهني لمكان اللام ولهذا تعامل معاملة المعارف وفي النكرة مجردة عن هذا الاعتبار
ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية الفرد وكونه جزئيا من جزئيات الماهية ومثل له بالمثال المذكور وقال فانه لا يجوز فيه
ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بقرينة امتناع الدخول فيه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين اذ التقدير عدم التعيين فتعين ارادة فرد ما
لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما تقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالمهية من حيث تحققها في ضمن فرد ما لا كونه مرادا من اللفظ الدال عليها فلا يصار اليه
المجاز من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية المهية لا توجب معهودية فرد غير معين منها وان اعتبر من حيث كونه جزئيا من جزئياتها وانما الثابت معهودية المهية فقط فلا يصح ان يجعل
اللام للاشارة الى الفرد المراد نظرا الى تعيين المهية واما ثالثا فلانه يرى وجود الطبائع في الخارج ويقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي فلم لا يجوز ... ظرفية الدخول على
السوق ... على ارادة الفرد لجواز تعليقه على المهية من حيث هي وانما يلزم الاعتبار المذكور عند من يمنع جواز تعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي كما هو المختار ثم التعريف
بلام العهد الذهني كما يتحقق في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في المثنى والمجموع ومثل للاخير بقوله تعالى من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع افراد غير معلومة
بقرينة الوصف بالنكرة فيكون اللام للاشارة الى الطبيعة من حيث هي ويكون اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة طاريا على اعتبار التعريف كما في تعريف المفرد بها لا سيما
اذا اشتمل على مفرد من لفظه فان اداة الجمع يجوز ان تكون لاحضار المعرف بلام الجنس هو المطابق لما قرره بعض المحققين كالتفتازاني وغيره وخالف فيه بعض المعاصرين
نعم من رجوعهما اليه لان مدلول المعرف بلام الجنس الماهية المعراة عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد استعمال في غير ما وضع له فانه وان لم يوضع بازاء الماهية
بشرط التعري عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعري والاوضاع توقيفية فلا رخصة في ارادة غيرها منها ثم اختار كونه مجازا فيهما وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس
في القسمين غير مستعمل في الفرد كما ذكر وقد بينا المنع بل في الماهية المتعينة من حيث تعينها واعتبار ما من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد مراد من غير لفظه
كما صرح به اولا عند نقل مقالتهم فلا يكون مستعملا الا في معناه وكونه موضوعا للمهية في حال التعري عن الفرد راجع الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعري فلا ينافي اعتبار
التقييد بها بالفرد اذا اريد من امر اخر ولولا ذلك لامتنع تركيب الالفاظ بحسب معانيها الحقيقية الثاني ان يشار بها الى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهدي باعتبار
كونه كذلك ففي المفرد يشار بها الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفردين المتعينين والافراد المتعينة كذلك ويسمى هذا بالمعهود الخارجي ثم هذا التعين
قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل فان اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذا الحال في يا ايها الرجلان ويا ايها الرجال فان
اللام فيهما للاشارة الى الفردين الحاضرين والافراد الحاضرة باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فاللام
في الرسول اشارة الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذا الحال في جاءني رجلان او رجال فاكرمت الرجلين او الرجال وبيانه يظهر مما مر وقد يكون بغير ذلك كما في قولك
جاءني الرجل الذي كان معنا امس او الرجلان اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا امس وبيانه ايضا على قياس ما سبق ثم لام العهد كما تاتي لتعيين الفرد والافراد كما مر كذلك

قد تاتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل ثم قلت اعط الفقير مشيرا بها الى الفقير العدل وقد تاتي لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني اللفظ معهودا بينك وبين
مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئني بالعين مشيرا بها الى احد معانيه المعهودة هذا وقد ظهر مما ذكرناه هنا وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق جريان
الى المعرف بلام الجنس وان افترقا عنه باشتمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه وان المعرف بلام العهد الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة من
المحققين كالتفتازاني والمحقق الشريف لكن رجوع العهد الذهني الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت للاشارة وهي تستدعي تعين الحقيقة
التي اشير اليها وهي انما تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراق الى المعرف بلام الجنس فغير متعين لانه كما يجوز ان يشار
الى الماهية الملحوظة بحسب تعينها الجنسي ويعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد كذلك يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها في ضمن جميع الافراد بدون اعتبار تعينها
الجنسي لان ذلك ايضا نوع تعين لها كاف في صحة الاشارة اليها في الجمع المستغرق ثم ان المحقق الشريف بين وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام
الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وقد اورد عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراق
والعهد الذهني فان تعين الجنس لا يكفي ايضا في تعيين جميع الافراد او فرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعين المحصل
للتعريف المعتبر في المعارف لا العلم او الدلالة كما هو مبنى الايراد وتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراق في المفرد على البيان المعروف ليس الا لتعريف
الجنس واما كون الجنس مرادا من حيث تحققه في ضمن فرد ما او في جميع الافراد فيستفاد من امر خارج كما نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجي فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا
يكفي فيه التعين الجنسي فوجب ان يكون تعينا اخر فاتضح التغاير بين التعينين وبه حصل التغاير بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا
بوضع اخر عام بازاء خصوصية كل معهود ويظهر ضعفه مما مر فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات لا لاحضاره كاف في حصول هذه الاقسام
ولا حاجة الى الالتزام بتعدد الوضع هذا وقد ظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مقيدة بفرد غير معين
وفي العهد الخارجي مقيدة بفرد معين الثاني ان تقييد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها متعينة ومتميزة بالاشارة اذ الاشارة لا تقع الى غير معين
وفي العهد الخارجي يعتبر قبله لتصح الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم
العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ علماء من مجموع الافراد كما سيأتي وانت اذا احطت خبرا بما حققنا في المقام تبين عندك ان اللام موضوع بالوضع
الحرفي لمعنى وحداني وهي الاشارة الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من انحاء التعين المعتبر في صحة الاشارة اليها واتضح لديك بطلان القول بان اللام
مشتركة بين هذه المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في البعض ومجاز في البعض كما ذهب الى كل بعض واعلم ان اللام لا تجامع التنوين والسر فيه ان تنوين التنكير
يقتضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار تعينه للمخاطب حال الاطلاق واللام تقتضي اخذه بلحاظ التعين حال الاطلاق فيتنافيان
واما عدم مجامعتها التنوين التمكن فلكونها على صورة التنكير او لمنع الواضع واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلان نسبة الاضافة تعين مدلول المضاف بنسبته الى ما اضيف اليه
ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعين حال الاطلاق مطلقا ولا ينافيه جواز تقييده بالوصف لتاخر اعتباره عن حال الاطلاق مع
ان مفاد الوصف مجرد التقييد دون التعين ولو في الجملة وان استلزمه غالبا وان كان قد يستلزمه ولا يلائم اعتبارها في المعرف لتميزه بدون الاضافة وحيث ان لا
منافرة كلية بينهما فقد رخص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما قرر في محله ثم ههنا مباحث جليلة سيرد عليك تحقيقها مفصلا لكن ينبغي التنبيه على امور الاول المتداول المعروف
في موارد استعمال اسم الجنس منكره ومعرفه انهما تارة يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية حيث تكون مرادة من غير لفظه ولو بقرينة حالية واطلاقه على
الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذي جعلناه مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان القرائن المتداولة انما تدل على ارادة الجنس باعتبار
الفرد لا انه تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة وظاهر انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم يقم قرينة موجبة لذلك وعلى
هذا القياس صيغة الامر على ما اخترناه من انها موضوعة للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة فيما هو المعهود من موارده الا في مجرد الطلب وانما
يفهم الايجاب والندب من الشواهد الخارجية ويسقط ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا في مقام الايجاب والندب وذلك
لانه انما يلزم التجوز فيها اذا اريد منها الايجاب والندب وقد عرفت ان الامر على خلافه الثاني قد ذكرنا ان المراد باسم الجنس الماهية من حيث هي وبمعرفة الماهية لا من
حيث هي بل من حيث تعين جنسي او شخصي لاحق لها فربما يرى ان بينهما تنافيا لان ارادة الماهية من حيث هي تنافي ارادتها لا من حيث هي ووجه الدفع ان هناك ارادة من
لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة الماهية من حيث هي اي من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى انه لا يراد منه ما يزيد على المهية وارادتها لا من
حيث هي بمعنى ارادتها مع اعتبار امر زائد عليها من كونها في ضمن فرد معين ونحوه انما هي بالنسبة الى ما لحقه من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق للجنس وكذا الكلام
في سائر اللواحق فلا منافاة الثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يتعلق بما هو مقصود من اللفظ لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا
يقال اطلاق الكلي على الفرد حقيقة ولا يقال استعماله فيه الا تسامحا فالنسبة بينهما عموم مطلق وربما توهم بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيتباينان
وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان او متساويان وان كان الغالب استعمالهما على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن علم الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى
وعن المعرف بلامه لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بما عرفت من اعتبار تعين الجنس فيهما دونه وهذا يتفرع على ان التعريف في المعرف عارض بدخول اداته وفي
علم الجنس معتبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك وافتراق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الاستغراق وافتراق بعضها عن بعض كما مر ويفترق الجمع عن اسم
الجمع من حيث ان الجمع يدل على المهية بمادته وعلى صفة الجمعية بهيئته واداته ان كان مصححا او مطلقا بناء على ثبوت الوضع لها في المكسر واسم الجمع يدل عليها بجوهره سواء
لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ورهط او كان ولكن لم يعتبر في وضعه كصحب وركب يدل على ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها كهيئة المفردات واما الفرق
بينه وبين الجمع المكسر على المختار فيه من وحدة الوضع كما مر في المشتق فيمكن ان يكون بتصنع الجمع نوعيا بخلاف اسمه وقد يفرق بان الجمع ما دل على احاد مجتمعة واسم الجمع ما دل على

في بيان العهد الذهني

[illegible]

مجموع الآحاد وهو وهم وافرادهما على الجنس واسم واضح والجنس والكلي الطبيعي متساويان وهو ظاهر وزعم بعض المعاصرين ان بينهما عموما مطلقا وعلل بان كل جنس لا يكون كليا
طبيعيا لان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا من هذا اللفظ وهو كما ترى يدل على ان مورد التفارق في نفس الكلي اقول فان ادعى نفس الكلي ليس
منه فهو كما هو الظاهر من كلامه ففساده ظاهر لان مفهوم الكلي كلي طبيعي قطعا لانه معروض للكلي المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئيات مفهوم كلية الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك
والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه يتصف بالثبوت الذهني او ما يضاده كمفهوم
الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والموجود والواحد ونحو ذلك لانه لا يلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه لانا نقول
الاعمية بحسب الصدق في الاتحاد فيهما بحسب الحقيقة غير لازمة وان اراد ان معروض الكلي المنطقي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثيرين جنس وليس بذلك
الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار كونه صالحا لان يتصف بالكلية المنطقية اذا وجد في الذهن وهو بهذا الاعتبار ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع
بانه ان اراد الماهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا يتحد صدقه عليها وان اراد ما مع القيد فلا نسلم ان الماهية بهذا الاعتبار ليس جنسا الخامس جعل الفاضل المعاصر
المعرف باللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة باعتبار وضع المعرف وعده المدخول مجازا باعتبار وضع المدخول ورد على من جعل المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلي
على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد واطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقي فان اخذ
الماهية معراة عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة عدمها في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها فيها وبانه لا مدخل للام في دلالة لفظ
الكلي على فرده فيلزم الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اذ لا وجود له وانما الكلي موجود في ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للماهية في حال عدم ملاحظة
الافراد ولم يثبت رخصة استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان ذلك يجري بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب بان ما ذكر من كونه حقيقة في الفرد انما هو
باعتبار الحمل دون الاطلاق وهو غير متصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وانما الموجود مصداقه ونفسه
عن النفس باطلاق النكرة كرجل في جئني برجل بانها موضوعة بالوضع النوعي من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو ايضا كلي فيكون طلبه طلبا للكلي لا للفرد ولا
للكلي في ضمن الفرد حتى انه لو اريد به في المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد كان مجازا لعدم وجودها بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل
واما رجل في نحو جاء رجل فحقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تعجب من القوم حيث اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه
اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه لما اطلق هنا واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد هذا الوهم بانه ليس في ذلك معنى ارادة الخصوص فان المشار اليه في قولنا هذا الرجل
هو الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وزعم ان من جعل العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام
المتعلقة بالطبائع التي هي مدلول المعرف بها منها ما يتعلق بالماهية من حيث هي من غير احتياج الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق
بالماهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة وعلى طلب الاتيان بفرد ما تبعا من باب المقدمة فظن في القسم الثاني
ان هذا المعنى التبعي مدلول اللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله هذا محصل كلامه وملخص مرامه وفيه ما لا يخفى فان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس الماخوذ
باعتبار تعينه الجنسي او الذهني فهو مستعمل في معناه الحقيقي ولا اعتبار بتقييده باحد الافراد على البدلية مرادا من دال اخر خارج من لفظه كتعلق الدخول به في قولك ادخل
السوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام الجنس معناه الماهية المعراة عن ملاحظة
الافراد فان المراد كونها معراة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي ملاحظة الافراد بدال اخر خارجة والا لبطلت الحقائق عند طريان التركيب
عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للماهية الخ ولا يلزم الغاء اللام اذ لم يكن لها مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة
على ذلك بل على تعين الجنس من حيث تعينه وتميزه والتقسيم ناظر الى انضمام الاعتبارات الخارجة الى المقسم فان ارادة الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات بمعنى عدم
دلالتها عليها فلا محذور ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والترديد وبعبارة اخرى المراد وجوده بوجود الكلي المتقيد باحد
افراده على البدلية وهذا المعنى تم الاعتبار عليه ولو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب في اشتماله على مفهوم الكلي وزيادة اعتبار فيكون كالفرد المعين بحيث يوجد فرد ما يوجد الكلي
في ضمنه فيصح وجوده في ضمن وجوده في ضمنه عند وجوده واما الايراد الذي اورده على نفسه فواضح الورود ولا يختص بالمدخول بل يجري في جميع الحقائق كما نبهنا عليه
واما ما اجاب به عنه فغير منقح المقصود والظاهر انه يريد بالحمل حمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه الافرادي على مدلول المعرف بحسب وضعه التركيبي وهو كما ترى
لانه ان اراد ان بينهما حملا بحسب مفاد اللفظ فواضح السقوط وان اراد امكان اعتبار الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما لا يساعد كلامه السابق عليه فان المفهوم
منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير متصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على
مذهبه يصدق على فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا فيه وهو لا يصحح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما مما لا يصغى اليه
لان فردا ما اذا كان متحدا مع الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتباره يدل على الصحة قولك جئني بانسان يكون عالما وقوله فان فردا ما لا وجود له
في الخارج ان اراد به انه لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر ذلك في صحة الحمل وان اراد انه لا وجود له اصلا فان اراد بفرد ما احد الافراد لا بشرط
التعين فساقط لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى الماخوذ لا بشرط يجامع كل شرط وان اراد بشرط عدم التعين فهو ليس بالمعنى المبحوث عنه واما ما التزم به
في لفظ المنكر من اثبات وضع نوعي لها فمما لا اصل له كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد بانه لا وجود له فيه بالفعل فغير سديد اذ لا
يعتبر في اطلاق اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والا لكان المقصود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده في غير حال
الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المأمور مع ان الرجل في المثال المذكور موجود حال الاطلاق في غاية الامر انه لم يعتبر تعينه وهو لا ينافي وجوده مع التعينات
واما اخراج القوم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح مما قررنا فان مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو يغاير

مدلول

مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلول الجنس باعتبار تعينه الذهني او الجنسي واما ادخال المعهود فيه فوجهه يظهر مما بيناه ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود
الخارجي يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس وان ما ادعاه من ان استعمال العام في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له
كما مر سابقا ثم ما زعمه من ان الحسن والقبح والحل والحرمة يتعلق بالطبائع من حيث هي فقد افسدناه في بعض مباحث النهي والامر بما لا مزيد عليه كذا ما زعمه من ان الامر بالطبيعة
يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة فقد بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلق به كما هو محل البحث

فصل

الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققوا علماء العربية ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانه لم يعتد بخلاف السيد او اراد نفي الخلاف عند
من قال بان للعموم لفظا يخصه ويرى ان السيد لا ينكر افادته للعموم عرفا ولو بالنظر الى ظهور اللفظ فيه وان لم ينص عنده بحسب الوضع لكن يابى عنه ما اورده في الاحتجاج
على اثبات النقل الشرعي في الفاظه او اراد بالجمع المعرف ما ورد منه في الشريعة لئلا يخرج المسئلة عن مسائل الفن واراد بالاتفاق في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا
اقرب المحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة العرف واللغة واثر الشك فيهما ممن لا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها
الاول افادة الجمع المعرف للعموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والاداة موضوعا بوضع
نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لذلك السامع سوى الجميع فيتعين للارادة وبيان
ذلك ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان اداته الملحقة بمفرده وهو اسم الجنس المجرد موضوعة بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما لحقت به متحدا مع ما زاد على الفردين
ومعلوم ان اللام موضوعة للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها ففي الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة فحيثما يكون هناك ما يقتضي تعين مرتبة من الافراد
كعهد او وصف وشبهه كانت الاشارة راجعة اليها والا تعين الحمل على الجميع لانه المتعين عند السامع بخلاف ما دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عنده بين كل مرتبة
فلا يصلح لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه في افادة الموصولات للعموم حيث لا عهد مع انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو قولك اكرم ابا الذي ولدك لانها
موضوعة لمعانيها المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة بها مع تضمن بعضها للاشارة ايضا كالذي والتي واولى ولولا ذلك لما كانت معارف ولتمت معانيها
بدون صلاتها ولا ريب ان معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت معهودة باعتبارها او اخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المتعلقة بها فحيث لا عهد يجب المصير الى
تعين الثاني فهي في المعنى بمنزلة المعرف بلام العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرناه بين مفرد الموصول ومثناه ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون
الجمع موضوعا للماهية المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان يكون موضوعا بالوضع العام لخصوصية كل مرتبة من المراتب كما هو ابعد الوجوه في الجمع ولا تعين
لغير الجميع من المراتب على التقديرين كما بيناه واما نحو قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه فيما فوق الاثنين فمبني على المجاز
في التعليق حيث علق الفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد قرأت الكتاب ولبست الثوب وعلى استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بالغاء وصف الجمعية مجازا واما ما يقال
من ان الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه راجعة الى الجنس لا الى الافراد فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان الفردية الملحوظة في الجمع معنى حرفي
لا يصلح للاشارة اليه وان اريد به جنس معروضها اعني مدلول المفرد فقد يشكل بان الجنس في مدلول الجمع ماخوذ باعتبار تحققه في ضمن الافراد فان اشير اليه بهذا الاعتبار
كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح لان يشار اليه باللام
لانها تختص بالاشارة الى مدلول مدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد معرف بلام الجنس صح ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما سبق الاشارة
اليه لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور اذ لا مفرد له بل ولا فيما له مفرد لم يسلم بناؤه فيه لانه موضوع لما زاد على الفردين من مدلول مفرده بوضع وحداني نوعي
او شخصي كالمشتق على ما سبق تحقيقه ولا سبيل الى اعتبار الاشارة الى جزء المعنى اعني الجنس فيجري فيما لا مفرد له ايضا لعدم مساعدة الاعتبار عليه ولا الى القول باعتبار
الواضع اخذه من المفرد المعرف ايضا فيكون كجمع علم الجنس في المعنى لاستلزامه صيرورة اللام جزءا من الجمع وهو معلوم البطلان مضافا الى ان المقام الى عدم تعلق القصد
بالركوب على الثلاثة او ما زاد في موارد اطلاقه غالبا ولا يذهب عليك ان تطرق هذا الاحتمال المذكور حيث يصح لا ينافي ما قررناه من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق
للوجه السابق لبعد الاحتمال المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخول اداته على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى من اتصال اللام بها الثاني اذا وقع الجمع المعرف
في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج الثيبات ولا ازور الفساق كان المفهوم منه السلب الكلي ولهذا يحنث اذا تزوج ثيبة او زار فاسقا فان حملنا
الجمع على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر في وجه افادته للسلب الكلي هنا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء
يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان يركب الخيل واستظهر ذلك منه لان حيثما يقع في سياق النفي ارتفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع
الافراد لكنه ينافي اطلاقهم القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص له بسياق الاثبات اللهم الا ان يتوقف ذلك الى القرينة حيث يلزم من ثبوته
ونظائره من الغاء الكلام عن الفائدة لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك فيه لو حمل على العموم وثبوتها فيما لا يلزم ذلك ولو سلم استظهاره بمقتضى العرف فكلامهم مبني
على تقدير التجرد عن القرينة وما يجري مجراها والتحقيق انه يبتني على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقه به تارة من حيث الوصف اعني العموم الجزئي
من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ بالاعتبار كما يتعين في العام المنفي بكل كان مفاده سلب العموم الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الا رفع
بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف المضاف والموصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب بنفس الافراد لانها معناه ولكن الفعل
المنفي يعتبر تارة اسناده الى العام او تعليقه به قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان يعتبر ورود النفي على الفعل المسند او المتعلق بالعام فلا يقتضي النفي الا نفيه عن البعض
ويعتبر اخرى نفيه قبل اعتبار الاسناد او التعليق بان يسند المنفي الى كل فرد او يعلق به فيقتضي عموم السلب فمن قبيل الاول قولك ما اكلت كل رمانة بل بعضها
حيث نفيت الاكل المتعلق بكل فرد بحيث لا يقتضي الا سلبه عن البعض فلا ينافي اثباته للبعض ومن قبيل الثاني قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فان المنفي فيه لم
يتعلق بجميع كل فرد بل الحب المنفي يتعلق بكل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا ينافي عمومية السلب المتعلق به بمقتضى العرف سابقا

لهذا مزيد تحقيق اثر نعم الثالث قال بعض المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعة فاذا عرف باللام واريد منه الاستغراق كان استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن تناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجا عن ذلك الى العموم الافرادي ببطلان معنى الجمع منه والظاهر ان معناه الاصلي قد هجر وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ملخص مرامه على ما يستفاد من تضاعيف كلامه وقد اقتفى في ذلك اثر جماعة ممن تقدموا عليه اقول وفساده ظاهر مما تلونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه في تحقيق الاستغراق في الجمع المعرف وان شئت مزيد بيان للمرام وزيادة توضيح للمقام فنقول انا بنا على ما عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر والنظر الدقيق ان اللام موضوعة بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعني الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع الا ان المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار زايد كان صالحا لان يؤخذ بهذا الاعتبار ويشار اليه باللام فان يؤخذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد او بعض معين منها ويشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققه فيما زاد على الفردين فاللام فيه للاشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار المذكور عين الافراد صح ما ذكرناه سابقا من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فمبني على ما عرفته من ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المتكلم عقلا وعند المخاطب وضعا او ظهورا اطلاقيا وعند عدم القرينة لا يكون شيء من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجميع فاشارة المتكلم دليل على ارادته ما هو المتعين عند السامع اعني الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف وبين استغراق الجمع المعرف معنى حيث ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وكون الجنس ماخوذا في الاول في الظاهر وجهه باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول للافراد بالذات وفي الثاني صالحا له ولغيره لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل في كيفيته وان فرق لفظا من حيث ان الجمع يدل على كون الجنس ملحوظا في ضمن الافراد بواسطة جزئه وهو الاداة وليس في المفرد ما يدل على ذلك انما يستفاد باعتبار المتكلم اياه من امر خارج ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعمه من ان حمل العموم في الجمع على العموم الافرادي يوجب انسلاخ معنى الجمعية وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع على الواحد والاثنين كصحة اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك قبل دخول اللام انما هو معنى الجمعية المعتبر في مدلول الصيغة وقد بطلت بالحمل بعد مانع اخر وهو مما لم يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلو جرى حال الاستغراق على قياس المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان ثلاثة مثلا احد الجماعات فيندرج فيها بعضها وجزء من الاربعة فما زاد حتى المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكذا سائر الجماعات فيكون مدلوله تكرارا محضا قال ولهذا ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل منه معنى الجمعية نظرا للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقر بدرهم واحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظ اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول القائل اكرم العلماء بمنزلة قوله اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه ان التكرار انما يلزم هناك على تقدير الجمود على مقتضى اللفظ بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به في الاستعمال كذلك بل يراد منه صورة التكرار ويلغى صورة التكرار اما بقرينة عدم الفائدة في اعتبارها او لغير ذلك ثم ما توهمه من ان تفسيرهم الجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود بما عرفت ايضا بما لا مزيد عليه بقي الكلام في ان عموم الجمع المعرف مجموعي او افرادي فنقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول الجمع مجموع الاحاد لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظ من تعلق حكم او نسبة بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جيئوني بالعلماء بمنزلة قوله جيئوني بهذه الجملة فقولهم في الصورة المذكورة اقر للكل بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو المستفاد غالبا من الحكم المعلق به كان للعموم الافرادي وامثلته كثيرة

فصل اختلفوا في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عند عدم العهد اولا فذهب الى كل فريق والظ ان حكم المثنى المعرف حكم المفرد في ذلك ويمكن ان يقال المفرد هنا ما يقابل المجموع فيتناوله احتج الاولون بوجهين الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاستعمال المذكور شاذ نادر لا اختصاص البعض بنقله في خصوص المورد فيمكن القدح في صحته او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو اراده بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعمالهم له في الجنس مثل قولهم الرجل خير من المراة وهو مطرد في الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر واجيب ايضا بالمنع من دلالته على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بانه مبني على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظ لان مدلول المفرد على تقدير افادته للعموم كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع في الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلول لا باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يبقى الكلام في تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن تنزيله على منع صغرى الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين او منع ثبوته او اطراده لما مر من المنافرة او بمنع كبراه من كون الموصوف بالجمع عاما افراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجاب عنه بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد ورد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد ساير صيغ العموم الى هنا كلامه ومن البين ان هذه الحجة تقتضي وقوع الاستثناء منه في الاية لا ينهض باثبات الدليل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه هذا كلامه ونحن نقول قد عرفت مما حققناه سابقا ان مفاد اللام في المفرد وغيره ليس الا الاشارة الى مدلول مدخولها ماخوذا بتعين لاحق لفظا فمفادها في المفرد الاشارة الى الحقيقة التي يدل عليها لفظه بتعينها الجنسي والشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بمعونة شهرة فمن زعم ان اللام مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد اخطأ نعم هي تفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها تستعمل فيه في الاستغراق بل بمعنى انها تجعله

لاستغراقه

لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقتضي تعيين ما دونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعيين عهدي نعم قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة اللام او المعرف بها عليه اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر اخر عليه كقرينة الاستثناء في الاية ونحو ما يفيد العموم بمعونته بل كما يؤخذ الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ معرف باعتبار تحققها في جميع الافراد ويدل عليه بامر خارج كذلك يؤخذ الحقيقة المجردة عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاعتبار المذكور ويدل عليه بامر خارج كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت وقولهم تمرة خير من جرادة فلا فرق في استفادة الاستغراق من المفرد بين معرفه ومنكره فكما ان المفيد له في الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وبهذا يسقط ما ذكره التفتازاني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا او في المثالين وغيرهما وذلك لانا لا نسلم انها مستعملة في تلك الموارد ونظائرها في غير معناها الاصلي اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على كونه مقصودا من لفظها والتجوز انما يلزم على تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث تحققها في ضمن جميع افرادها كما مر الاشارة اليه ولعله خلاف الظ منه حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع افراده تعين ضعيف لشوبه بضرب من الابهام فلا ينصرف الظ الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال والجواب والايراد بقي الكلام فيما جعله المورد موردا للنزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما لا ارتياب فيه لاحد وكلماتهم مصرحة به فكيف يتصور وقوع النزاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محلا للنزاع بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققناه هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعينه للعهد مع عدم صلوح الحكم للتعلق بالجنس من حيث هو فهل الظ تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد اولا فمن قال بالاول قال بانه يفيد الاستغراق ومن قال بالثاني نفى ذلك فالمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعا احتج الاخرون ايضا بوجهين الاول عدم تبادر العموم منه عند الاطلاق الثاني انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وهاتان الحجتان كما ترى انما تثبتان بظاهرهما كون المفرد المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق وهما مما لا ريب فيه لكن قد تمسك بهما من قال بالاشتراك بين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه فهو غير واضح نعم يمكن تاويل الدليل الاول بان المراد عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الدليل الثاني عليه لان عدم الاطراد لو صلح دليلا فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرف حقيقة وفيه تعسف **تنبيه** قد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعين لاحق لها فمدلوله في غير العهد هي الحقيقة الملحوظة باعتبار تعينها الجنسي وح فاذا تعلق بها ما يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحدود والتي هي من قبيل التصورات وفي غيرها شاذ ولهذا اشتهر المنطقيين بقولهم لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق الحكم بها قرينة على اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول لان الحقيقة من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها بها باعتبار الفرد لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الا جزئية ولا نعني بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر تتعلق بالطبايع دون الافراد لان المراد هناك ما يتعلق به صيغة الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من حيث هي لان مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عندهم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانه انما يتعلق بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار متشخصة لا محالة وقد مر التنبيه على هذا مرارا واذا حققت ذلك في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها او مانعيتها او صحتها او بطلانها غير معقول بل كل ذلك انما يلحق الماهية باعتبار تحققها في الخارج ومما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول تعلقها بها لا يشترط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم قال ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها شك ويخفى على اوايل العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها وتعلقها بها من حيث هي ممتنع جدا اذ لو قدر قول قائل لا اريد ماهية الشرب مثلا من حيث وجودها وعدمها بل اريدها من حيث هي واكلف بها كذلك لم يشك احد في كونه سفيها وهذيانا ومع ذلك لا يتبين كونه امرا او نهيا الا ان ارادة الماهية من حيث هي لو قدر لا شركة بينهما حيث لا يعقل الفرق بينهما الا ان يراد في الامر باعتبار الوجود وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين بقيت مرددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد ان من اجاز ذلك فقد شبه على نفسه وليس امرا وجدانه عليه للبسوه عنه ببعض الشبهات فلحظ الماهية المطلوبة باحد الاعتبارين وزعم انها مجردة عنهما وقد مر التنبيه على ذلك في مباحث النهي وكذلك الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن بمعنى كمال المهية والحقيقة والقبح بمعنى نقصها فيجوز ان يلحق المهية من حيث هي واليه ينظر قولهم الرجل خير من المراة فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الى حقيقتها ونقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته وكذا الحال في مقام الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع موردا للمطلوب ومتعلقا للحكم ولو بواسطة او وسائط كما في ادخل السوق وان امكن عدم اعتبارهم ليستثنى من ذلك ما يقع منها مبدا للوجود او الايجاد من غير واسطة كما في وجد الاكرام فان المراد بها نفس الطبيعة وقد مر التنبيه على ذلك سابقا واذا تبين لك ما حققناه ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلته لزم اعتبارها من حيث الفرد والوجود فنقول ان كان الحكم مما يصح تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار الفرد في الجملة واقل اخذها باعتبار فرد ما فاذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار ما يزيد عليه تعين الاقتصار عليه كما في قولك اعط الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا عهد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا بعينه ما ينافي قضية المقام كلزوم الاجمال حيث لا يكون هناك شاهد على التعيين كالعهد وشبهه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع قيام الصفة الوجودية به وان كانت غايته به حمله على فرد معين عندنا ترجيح من غير مرجح وعلى معين في الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه مسوق في مقام البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية مخالف لاطلاق الكلام على ما هو

المفروض في المقام فان مرجع ذلك الى اشتراطه في كل واحد بعدم حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم فقد يصار الى التعميم نظرا الى كونه انسب بمقتضيه
المقام واوفق بما سيق له الكلام من اظهار الامتنان والانعام ومنه قوله تعالى خلق الله الماء طهورا الحديث ومنه الحكمة كما توجد في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كذلك
قد توجد في النكرة فيوجب حملها عليه ومنه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتمكن والمراد بالماء الجنس باعتبار تحققه في جميع الافراد بقرينة
ما ذكرناه او للتنكير والمقام يفيد مفاد لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمتين ان الثانية تقتضي التعميم بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى
يقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون المرجوحة والى هذا ينظر ما تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة بحسب مقام
الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك الحكم عليه
فان تحقق رجحان للبعض لكونه اوفق بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في مقام العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف
المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قول القائل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق بمقتضى المقام يقوم
مقام التصريح بالقيد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو الراجح المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون
مقام النذر وكذا الحال في مثل قولك اشتر لي عبدا او نذر ان يعتق عبدا مع ان النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققنا يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في
المقام من ان انصراف المطلق الى الافراد الشائعة لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على
صيرورته فيها مجازا مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باستبعاده وتوعره وعلى الثاني بانه لا مدخل للشهرة في تعيين احد معاني المشترك وعلى الثالث
بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين الحمل في الحكم للافراد الشائعة لتحقق ارادتها على تقدير ارادة كل من المعنيين على التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان
منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشترك مع كونه مكابرة مناف لما ذكره في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشائعة محققة الارادة
لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل ومقصود القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشائعة تعيين المراد كما اوضحناه وجهه ومع ذلك فنفس
الاحتمالات المذكورة غلط اذ ليس شيء منها من انصراف المطلق الى الافراد الشائعة لا سيما الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لهم
منه في مثال النذر ايضا ولكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا وهو معلوم الخلاف واحتمال ان يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل
مقام التوكيل للمخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساده بعد التأمل في كيفية الدلالة ومنشائها والا لامكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب بحيث يكون المجاز موضوعا لمعناه
المجازي عند احتفافه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل التحقيق انه ليس مستعملا الا في معناه والتقييد بالصحيح السليم مما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ **فصل**
الجمع المضاف ظاهر في العموم كالمعرف باللام وهذا مما لا خفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشأ هذا الظهور ولعل السر في ذلك كون الاضافة بحسب الاصل
مقتضية لان يكون المراد بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عنده بها لانها موضوعة لنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه
متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققي النحاة حيث قال التعريف الاضافي باعتبار العهد فلا تقول جاءني غلام زيد الا لغلام معهود بينك وبين
المخاطب لكن الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقول جاءني غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام ثم حيث لا
يكون قرينة توجب تعيين البعض يتعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بخلاف ما دونه من المراتب لترددها بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا اذا كان الجمع مضافا
الى المعرفة كعلماء البلد ورجال زيد واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه وذلك بان يقال اضافة الجمع الى النكرة وان لم توجب
التعيين من حيث ما اضيف اليه نظرا الى ابهامها لكنها بهذا الاعتبار وان اوجب التخصيص فلو لم يعتبر المضاف على الجميع باعتبار الجميع بل باعتبار البعض الغير المعين ازداد فيه
الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث المجموع قل نظرا الى كون الابهام فيه من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى الاصل فيكون بحكم اقرب
المجازات في وجوب الحمل عليه عند تعذر الحقيقة واما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه كما يظهر بالتصفح في موارد استعماله فلا يمكن التمسك
في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجيهه بان يقال المراد بالمضاف الطبيعة من حيث هي لما مر بل من حيث تقررها في ضمن فرد حيث لا قرينة على ارادة البعض يتعين الحمل على الجميع
لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح والخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظاهر من تعريف المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس او التمييز الذهني
نحو غلام زيد بهذه الطبيعة خاص بزيد من الغلام فلا يجري فيه الوجه المذكور والفرق بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعيين لشيء من مراتبها الذي للسامع عند
عدم العهد الا الجميع بخلاف المفرد فان مدلوله الماهية والجنس فيمكن اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الجنسي وحضوره الذهني كما في المفرد المعرف باللام او الصيغة كما
في المقام او التخصيص كما في العهد ولا يشكل ذلك باستلزامه تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر في التعريف وان افاد التخصيص
واعلم ان بعض الاصوليين صرح في بعض مباحث الامر بان المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واستشهد عليه
بصحة الاستثناء منه في الاية والحق ان المصدر المضاف كغيره من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه وان قولنا اعجبني ضرب زيد مما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب
صدر منه واما الامر في الاية فهو مفيد للعموم لا لما ذكره بل لوقوعه في سياق ما هو في معنى نهي كما سننبه عليه في محله **فصل** الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المنون منه وغيره ثم ينبغي ان يراد به ما عدا المضاف لما مر
من افادته العموم والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان الجمع بحكم التبادر موضوع للماهية الملحوظة باعتبار كونها متحدة مع ما زاد على الفردين والماهية الملحوظة
بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهي ظاهرة في النكارة التي مفادها مصداق من مصاديق ما دخلت عليه لا بعينه كان مفاد
احد تلك المصاديق لا على التعيين فيتردد بين الجميع وما دونه من المراتب مما فوق الاثنين فلا يختص بالجميع ولظهور ان لا نزاع في صلاحيته للجميع على البدلية وان كان منونا
قال العلامة التفتازاني لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة انما النزاع في كونه ظاهرا في العموم

على حد سائر الصيغ هذا ثم عنيك على صلوح الجمع المنون لجميع الافراد وعلى الحوق التنكير به اشكالان ينبغي التعرض لهما ولدفعهما تنقيحا للمرام وتحقيقا للمقام الاول ان
قضية كون اداة الجمع حرفا وكون الحروف باسرها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة على ما تحقق في اوائل الكتاب ان يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب
التي فوق الاثنين دون القدر المشترك بينها لانه كلي فينافي وضع الحرف فلحوق التنوين به يوجب طريان التنكير عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل
فيها الجمع وظاهر ان هذا لا يتحقق في حق الجميع اذ لا تعدد فيه وعلى هذا يبقى الثاني ان التنكير لا يخلو اما ان يكون ملاحظا لما عرضت عليه صفة الجمعية او لنفس الوصف والاول
يوجب التدافع بين مفاد التنوين الدال على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد والثاني باطل لما سبق التنبيه عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع
معنى الحرف وانها غير ملحوظة لنفسها بل لملاحظة حال ما يلحقه به بدليل ان الدال عليها حرف وما لحكم الاتفاق ومعاني الحروف مما يمتنع وصفها بوصف او
تقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد في قوة الحكم يستدعي كون الموصوف والمقيد منظورا لنفسه ملحوظا في ذاته والى هذا ينظر ما يقال من عدم جواز
دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخوله عليه لفظا فان جوازه من الامور الجلية التي لا يعتريها وصمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم
والفعل ووجهه ان الحروف حيث كانت موضوعة لمعان آلية ملحوظ بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا جرم كان مدخولها معان مستقلة بالذات ملحوظة
في نفسها فان ما يلاحظ لغيره يستدعي كون الغير ملحوظا لنفسه بالضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف في الذهن وجود عرضي فيمتنع قيامه بمثله للزوم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال وتعلقه يستدعي عيانه عن قيام لحاظه به فلا يتعلق بمثله واما ما اشتهر بين علماء الميزان في باب الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان
السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالنسبة فتسامح لان السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق انهما مشتركان في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول
وانما الفرق ان تعلق السلب في المعدولة متقدم على اعتبار النسبة في المحمول اعني اخذ المحمول محمولا وفي السالبة متأخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول المنتسب ويتعلق
النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي هذا وينبغي تنزيل كلامهم هذا ونظائره عليه ووجه دفع الاول ان كون الجمع موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة
بوضع الحرف وذلك لان معنى كون الوضع عاما والموضوع له خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احد خصوصيات افراده
كما في اسماء الاشارة والضمائر او خصوصيات ما جعل ذلك المعنى آلة لملاحظة حاله كما في الحروف باسرها فان من مثلا موضوع لمفهوم الابتداء الملحوظة به حال ما دخلت
عليه وارتبطت به حتى انه لو تعدد ذلك المعنى في مدخولها كان للقدر المشترك بين الكل لا انها موضوعة لخصوص كل فرد من افراد الابتداء للقطع بان المفهوم منها في قولك
سرت من البصرة انما هو خصوص ابتداء هو ما لوحظ به حال السير منتسبا الى البصرة لا خصوص فرد منه هذا اذا اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعتريه من اللحاظ والانتساب
في كونه جزئيا حقيقيا بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه وح فكون اداة الجمع موضوعة للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي وضعها حرفا مع ان الاشكال المذكور وارد على كونه
تقدير كونها موضوعة لخصوص كل مرتبة من المراتب ايضا لانها ايضا كلي وان كان اخص من الاول وينبغي تنزيل كلامهم عليه ووجه دفع الثاني ان التنكير ليس لاحقا للوصف
الجمعية ولا للموصوف بها المجرد عن اعتبارها اعني مدلول المفرد من الماهية من حيث هي بل لاحق لتمام مدلول الجمع اعني الماهية المأخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين
ولا ريب ان الماهية الملحوظة بهذا الاعتبار صالحة للكل كصلوحها للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب ترددها بين ما يصلح له من المصاديق من غير اختصاصه ببعض دون
بعض نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جاءني رجال من اهل الدار فان الظاهر منه عدم مجيء الجميع وعدم العلم به والا
لكان المناسب تعريفه فيتعين الاول حيث يتعين عدم الثاني هذا تحقيق المقام على ما يساعد عليه النظر الجلي والتحقيق ان الجمع المصحح مشتمل غالبا على مادة موضوعة للجنس
وعلى هيئة او اداة موضوعة بوضع حرفي لملاحظة الجنس اعني مدلول المفرد مقيدا بصدقه على مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا ازيد
بمعنى ان تقييده بكل مصداق على حدة يصلح لتقييده بمصداق آخر على البدلية ومثله الجمع المكسر والا فمفرده من لفظه الا انهما موضوعان لهذا المعنى بوضع وحداني كما
مر في المشتق فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس معتبرا بالتشخص وان افترقا من حيث ان المعتبر في المفرد تقييده بتشخص واحد وفي المثنى
بتشخصين وفي الجمع باشخاص ومن حيث انه قد اعتبر في وضع التنوين عدم اعتبار التعيين في مدلول مدخولها حال الاطلاق كما مر ولم يعتبر ذلك في اداة التثنية والجمع
فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول المفرد المنون جزئي لا كلي كما يقتضيه التحرير الاول ومما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا
الى نفس الحقيقة لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصاديق فيكون مدلولهما الطبيعة المقيدة
بمصداق الفردين او ما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة المأخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة ولا يشكل ذلك بنحو كليين وكليات وجنسين
واجناس ونوعين وانواع فان المثنى والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول الكلي والجنس والنوع وان كان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد
المنكر بالمقابلة ومما قررنا يتضح ايضا ان التنوين الداخل على الجمع ما للتنكير فيكون مؤكدا للتنكير المعتبر في مدلوله بل محضا اياه للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف
معها فان مفاد الجمع الماهية المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار التعيين في المصداق ولا بشرط اعتبار عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل عليه بما دل
كلام العهد والاستغراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار التعيين فيه ويدل عليه التنوين المقيد لذلك او لمجرد التمكن وربما يؤيده الاستعمال عدم تعريف الجمع بالواو والنون
لمنافاة الاسم فيه ينون الجمع هذا واحتج موافقونا بوجهين الاول القطع بان رجالا لا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لآحاد جنسه بدلا فكان
رجلا ليس للعموم فيما يتناوله كذلك يجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله كذلك يجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من المراتب فينبغي نظرا الى ان الظاهر ان من قال
بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب الجماعات بل انما يقول باختصاصه بالمرتبة الاخيرة فالذي يناسب الاستدلال به على عدم افادته العموم ان يقال كما ان رجلا
لا يختص بشيء من آحاده كذلك يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجمع لتساويهما في الصلوح ولزوم الترجيح من غير مرجح على تقدير التخصيص ببعض دون
بعض هذا على ان مقتضى ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الدلالة على العموم مع انه بعد لا يسلم دعوى المساواة بينهما لحصول
الفرق فان العموم بمعنى جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم دلالة الجمع عليه فقد يكون

لو قال لعبدي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح واورد بان هذه دلالة بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد الدنيا ورد التفتازاني عزمه
بان معنى العموم جميع عبيده لا غير كما في لو قال لعبيدي العبيد ولا قرينة على نفي ذلك موجبه حجة القول بانه للعموم وجوه الاول ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل
على الجميع فقد حمل على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وهذا الجواب انما
يستقيم اذا كان مقصود المستدل حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع العام لخصوصيات المراتب وهذا وان
كان بظاهر كلامه اوفق الا انه في نفسه سبيل نسيان كان راجعا الى القول بالاشتراك وما في حكمه عند الاطلاق في جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد
المشتملة على جميع حقايقه تضمنا فالنقض المذكور مدفوع بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الاحاد التي يصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف
الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع حقايقه معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع
حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوص شيء منها وهذا الجواب مختار العضد واعترض
عليه التفتازاني بان كل مرتبة من المراتب فرد من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها
كما اذا جاءك زيد وقلت جاءني انسان وهذا الاعتراض لا يخلو من ضعف لان كلام المستدل ظاهر في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم فقد
حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه فيندفع بالجواب المذكور ومبنى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن ظاهر كلام
المستدل نعم على تقديره لا يتم الجواب المذكور لكن نظر المجيب الى ظاهر الدليل هذا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير ان يكون الجمع للقدر المشترك ايضا
فيجعلها قرينة على كونها ماخوذا باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع فالتحقيق في الجواب منع الاولوية المذكورة لان مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه على ما سبق واعلم ان ما
ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يحتمل بظاهره وجهين الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون
بحكم المفرد المنكر في كونه حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن يابى عن هذا قوله فقد حمل على جميع حقايقه اذ لا يكون للجمع على التقدير المذكور الا حقيقة واحدة
فانه لا يزيد مفاده باعتبار المبنى على مفهوم التعدد الملحوظ بين حال الطبيعة والمراتب نظرا انه مفهوم واحد كمفهوم مادته وان تغاير قيوده المعتبرة على جهة البدلية عنه
كمن زوج بملاحظة حال الغير عن مدلوله وان اعتبرت فيه عقيب الحرفية فان ذات الحصة عين الماهية المضافة متحدة في مواردها وان تعددت اضافاتها وقيودها ولا ينافي ذلك جزئيتها
حيث تضاف الى الجزئي ومثله الكلام في المجموع على ما اخترناه الا ان القيود المعتبرة فيه عندنا مصاديق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال في المفرد
المنكر والمثنى ايضا ويمكن ان يجعل تعدد حقايقه باعتبار تعدد موارد اطلاقه فلا ينافي الوجه المذكور الثاني انه موضوع باعتبار الهيئة بالوضع العام بازاء كل واحدة
من المراتب بالخصوص كوضع اسماء الاشارة بالنسبة الى احاد مفهوم المشار اليه فيكون بحكمها في كونه حقيقة في كل مرتبة على التعيين فيتحقق له حقايق كاسم الاشارة وكل
من الوجهين لا وجه له اما الاول فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه لصح اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب المراتب كما يقال اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد
وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم واما الثاني فلانه لو كان ذلك معنى الجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال الافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد التالي يقضي ايضا
بفساد الاول بل الحق انه موضوع للقدر المشترك بين المراتب كما اختاره العضد وغيره او لخصوص مصداق من مصاديق ما فوق الاثنين كما حققنا والفرق بين هذا المعنى والمعنى
المذكور في الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول كلي فان مفهوم الرجل المقيد بمفهوم الثلثة والاربعة فما فوقها قدر مشترك بين افراد كثيرة صادق على
موارد عديدة كمفهوم المقيد بمفهوم الواحد او الاثنين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المختار فان الطبيعة المتحدة بالمصداق او المصاديق
لا تكون الا جزئية واعلم انه يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المستدل في الجمع على اشتراكه بين المراتب اشتراكا لفظيا ورده بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه عند عدم القرينة ولا خفاء في بعد تنزيل المذكور كما لا اسلم امر القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها موضوعة
باوضاع غير متناهية وهو واضح الفساد ولو ثبت مثل هذا القول لادى عن ابيه الى اشتهار نقله مع ان احدا لم ينبه عليه واما ما اورده عليه من كونه مجازا فمبني
على مختاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في اداة الجمع وهي من المفردات وقد عرفت في محله ان الحق عندنا المنع من ذلك مطلقا الثاني
انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير مخصص والجواب اما اولا فبالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم ولا واحدا فيكون مختصا بالبعض
ويلزم الفساد المذكور واما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتباره للعموم اعتبار عدمه او الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص بل هو اما للقدر المشترك
بين العموم والخصوص فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحد المصاديق على البدلية فلا يتعين لاحدهما الثالث ان هذه اللفظة محتملة
للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على الكل اذ لو اراد البعض لبينه وهذا الاحتجاج محكي عن الشيخ واجيب عنه اولا بالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايضا وهذه المعارضة كاصل الحجة يحتمل وجوها ينهض على بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض لبينه ان اراد به البعض على التعيين
فصحيح لكن التعليل به عليل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين لجواز ارادة كل منهما لا على التعيين كما هو مقتضى الجمع وان اراد البعض لا
على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان اتجه عليه المنع من بطلان التالي لانه قد بين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل والبعض وان اراد البيان بغيره اتجه عليه منع
الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين الاخيرين الا انه على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاما وثانيا بانا نمنع عدم
القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ
حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الا ان يقوم عليه دليل وليس فيه ما ينافي الحكمة
وبيانه ان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا بل يكفي فيها التعويل على ترك البيان بخلاف
ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل وانتظم كلام المجيب هذا على ما يساعد عليه كلام المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع لكان موضوعا

لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المراتب ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر
عليه الاكثرون ظاهر فارادته لا يقتضي ارادة شيء من الخصوصيتين او رجحان ارادتها فان صدقه على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فيبطل ما ادعي في الجواب
من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم يتجه ذلك فيما اذا كان الحكم لاحقا له لا باعتبار الجمعية بل باعتبار الافراد فالصواب في الجواب ان
يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجمع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول
بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فبان الفضل يتعلق بالافراد اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فبان الحكم
على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبتها اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر متيقن وبهذا يجاب على المذهب
المختار في الجمع ايضا ويتاتى في الجواب على التقدير الثاني ما ذكره المجيب الاول على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض
لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله ماء طاهرا او احل الله عقودا فان ظهور جملة من المياه او حلية جملة من العقود لا على التعيين
غير معقول ومع بدونه البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم نقف له في الكتاب و
السنة على اثر **فصل** اختلفوا في اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة
مط ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومن هؤلاء من سرى المجاز الى الواحد ايضا وهو جيد حيثما ساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق كما يظهر من
مدعيه ضعيفة ولنحرر اولا محل النزاع فنقول الظ انه لا فارق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه وضميره وما دل على معناه من الموصول واسم الاشارة ولا
بين منكر هذه الاقسام ومعرفها فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث ما يعم هذه الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح
عليه وهو القسمان الاولان بقسميهما ويكون الباقي داخلا في النزاع معنى تبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار
عبارة عن مطلق الضم واطلاقه على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على معنى اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع ثابت
فيه في الجملة فما حكاه العضد عن المنتهى من دعوى الوفاق عليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري او يجعل النزاع بين الاخر منه وكان هذا اظهر على
ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز اذ ما
يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من ذلك ايضا بل باستعماله في معنى صادق عليه وعلى غيره والاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه
المصطلح ويجعل شمول النزاع للبواقي باعتبار المعنى والتبعية واما نحن وانا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم واما
الجموع المضافة الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فما حكاه العضد عن المنتهى من ان نحو صغت قلوبكما خارج عن محل النزاع لانه
موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان ظ اطلاقهم يابى عنه فلعله ما فيه من التزام الاشتراك في الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه
الذوق فالوجه ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك غير بعيد نظرا الى وقوعه في الكتاب العزيز الظ منهم انه لا فرق بين جمع يكون مفرده
فردا او يكون زوجا او جمعا فكما ان اقل الاول على القول بالثلاثة ثلثة افراد كذا اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلاثة جموع والى هذا ينظر قول من قال
اقل جمع الجمع تسعة الا ان وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحشي الشيرازي عن العلامة عن الفتوحات المكية انه قال رايت رسول الله صلعم في بعض الوقايع فسئلته
عن اقل مراتب الجمع فقلت ذهب فريق الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال اخطا هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج
فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالخفين فانه يطلق على زوجين من جنس الخف وجمعه خفاف ولا يطلق على ثلثة افراد من هذا الجنس وهو
محل نظر اذا مهد هذا فلنا على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة عدم تبادره وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت شرعا ولغة
لاصالة عدم النقل وعلى جواز اطلاقه على الواحد والاثنين مجازا وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم تنزيلا للغير الجماعة منزلتها او لنحو ذلك وقد قيل في قوله تعالى
وانا له لحافظون ان المراد به هو الله تع وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة التكلم والجمع ثم استعيرت للعظمة وجردت عن معنى
الجمعية ويمكن ان يكون المراد به هو الله تع مع الملئكة الحفظة بامره وقد فسر الناس بعض الناس في قوله تع الذين قال لهم الناس بنعيم بن مسعود مدعيا وفاق المفسرين
عليه وهو اسم جمع وفسر الموصول في قوله تع والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين علي عليه السلم كما نطق به جملة من الاخبار وغير
ذلك احتج القائلون بانه حقيقة في الاثنين بوجوه منها قوله تع فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تع انا معكم مستمعون والمراد
بضمير الخطاب موسى وهرون ومنها قوله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب اما عن الاول فبان الاجماع انما قام على حجب الاخوين لا على كونه مستفادا من الاية سلمنا لكنه
مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما دون الاثنين ايضا والاشتراك على خلاف الاصل كما حققنا سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد بينا ما يوجب الخروج
عنه واما عن الثاني فبالمنع من ارادتهما فقط بل مع فرعون مضافا الى ما سبق في الاية السابقة واما عن الثالث فبان المراد صلوة الاثنين فما فوقهما صلوة جماعة
فيفيد طرفا الاسناد او انهما بحكم الجماعة في الفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا بيان موضوعات
اللغة وقد يجاب ايضا بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنتهى او يريد به معناه المصدري والحق ان لفظ الجمع والجماعة بمعناهما
الاسمي حقيقة ايضا فيما فوق الاثنين كالصيغة بدليل تبادرها منهما وعدم تبادر ما دونها على ما يظهر من العرف احتج القائلون بالمنع مط بما نقل عن ابن عباس من ان
الاخوين ليسا باخوة وانه لو صح الاستعمال في الاثنين لجاز جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان اذا اريد عالمان ورجلان واجيب عن الاول بانه معارض بقول زيد
الاخوان اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بحمل كلام النافي على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما مرادين منه مجازا وعن الثاني بمنع الملازمة لانهم ربما راعوا في ذلك
صورة اللفظ واستبعده العضد بما حاصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز جاءني زيد وعمرو والقائلون نظرا الى انتفاء الصورة ورده التفتازاني وغيره بان مقصود

المجيب من مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في المثبت او حكمية كما في العطف الاظهر على ما اخترناه من اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة
لا يوجب ثبوته مطلقا كيف وقد بينا وقوعه في بعض الموارد والموجب لجوازه فيها والسر في ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وهي غير مطردة في جميع الموارد **تذنيب** قد اشتهر بين النحاة
ان اقل جمع القلة ثلثة الى العشرة وان اقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا يحصر وربما يحكى فانهم عليه وهو ضعيف اذ صريح العرف قاض بعدم الفرق وربما يظهر
من عدم تعرض علماء الاصول لذلك اطباقهم على فساده ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللغة والجمع فيهما على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر
الى العرف وهم لا يفرقون بينهما لكن الالتزام بمخالفة العرف للغة في مثل ذلك لا يخلو عن بعد ثم اعلم ان اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون به ما فوق الواحد
وهل هو منقول او غيره الى ذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول ولو للمعروف بين اهل العلم **فصل** لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم بمعنى ان النفي
او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد فرد من احاد مفهومها تارة بالنصوصية وذلك اذا كان النفي بلا التي لنفي الجنس كما في قولك لا رجل في الدار وكانت مجرورة بمن ظاهرة نحو وما
من دابة او مقدرة نحو لا رطب ولا يابس وكل شيء وبد واحد ونظائرها اذا وقعت في سياق النفي مطلقا كقولك ما شيء عندي وليس احد في الدار وليس بد من هذا
الامر وتارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة ما عدا المذكور ولا سيما الليس او ما اشبهها تماما ولا النافية كقولك ليس رجل او لا رجل او ما رجل في الدار وانما جعلنا
عمومها من باب الظهور دون النصوصية لانها كما تاتي لعموم النفي كما هو الظاهر الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد واحد دون ما زاد عليه فيقال ما في الدار رجل بل رجلان
او رجال بخلاف القسم الاول فانه لا يصح ان يقال لا رجل او ما من رجل في الدار بل رجلان او ليس فيها احد بل اثنان وهكذا وما يتوهم من ان جواز الاستثناء منها ينافي
نصوصيتها في العموم فمع عدم جريانه على الوجه الذي نختاره في الاستثناء مدفوع بان المراد بكونها نصا في العموم تمحضها بحسب الوضع وان جاز ان تستعمل في غيره
مجازا عنه بخلاف المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يتمحض بالعموم هذا تحقيق ما ذكروه ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي انما تقتضي العموم على حسب
اطلاقها وتقييدها فالعموم في النكرة المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جائني رجل يقتضي العموم
بالنسبة الى جميع افراد الرجل وقولك ما جائني رجل عالم او لا رجل عالما في الدار يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عندي من باب التخصيص
بل من باب التقييد لان السلب انما يتسلط على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان اريد به فرد لا بشرط كما هو معناه الاصلي كان تعلق السلب
مستلزما لسلب جميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد وامتنع قولك بل رجلان او بل رجال لانهما يشتملان على فرد لا بشرط فنفيه بلا واثباته ببل تناقض وان
اريد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها
فاذا كان النفي مقيدا بشرط لا فلا جرم يكون العموم على حسبه وصح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانهما لا يشتملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة بل بشرطها
فظهر ان النكرة في سياق النفي نص في العموم مطلقا من غير فرق بين ادواته وموارده وما وقع فيهم بين لا النافية للجنس وبين باقي ادوات السلب اذا دخلت على غير الالفاظ
المذكورة حيث جعلوا الاول نصا في العموم وغيره من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة والثاني ظاهرا فيه مستندين بامتناع عطف المثنى والجمع ببل على الاول
دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي عند العطف فرد لا بشرط فهو خطاء كما بينا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه لا يقتضي العموم
بالنسبة الى كل ما يصدق عليه انه فرد بشرط لا فمما لا يشهد به صحيح العرف بل العقل ايضا فان فرد بشرط لا ماخوذ لا بشرط فنفيه يقتضي نفي جميع احاده وان ارادوا
انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل فمسلم ان المنفي ح ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير
فرق بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها ثم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي الجنس لا تدخل الا على الجنس دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع
عطف المثنى والمجموع عليها ببل لان ذلك انما يصح اذا كان المنفي فردا بشرط لا واما غيرها فيصلح لنفي الجنس والفرد بشرطيه باعتبارين فمن هنا يعطف عليها بالمذكور فالوجه ان
يحمل كلامهم على ان التي لنفي الجنس وما بمعناها هي نص في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظاهر فيه وان كان نصا في العموم في الجملة ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق
النفي بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايضا يفيد العموم في سياق النفي كالموصول في قولك لا اهين من يكرمك والجمع المعرف في قولك لا اكرم العلماء ونحو ذلك فنقول ليس المقصود
تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون مثل هذه المعرفة في سياق النفي للعموم كيف وقد حكموا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان
افادة النكرة للعموم مختص بما اذا وقعت في سياق النفي حيث انها اذا وقعت في سياق الاثبات لم يفده وضعا لشهادة العرف والاستعمال واما احتجاج بعض المعاصرين عليه
بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء انما يطرد فيما لولاه لوجب دخوله كما في العام الشمولي لا فيما لولاه لجاز دخوله كما في العام البدلي وان اراد مجرد
الجواز فعدم اطراده ممنوع اذا وقع في سياق الانشاء ثم نعم ينبغي ان يفسر النكرة في العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار كونها
متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل في قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل فيه المعهود الذهني والعلم الجنسي
اذا اخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف الى احدهما فانه قد يتعلق في سياق النفي ويوجب العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق ولا تنادي اسامة ونحو ذلك هو العموم
ولهذا التوجيه يستقيم حصرهم صيغ العموم فيما ذكر بالنسبة الى ذلك كذا الحال في المعرف بلام الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي دل على العموم ايضا نحو لا يوجد القتل ولا يفعل
الزنا ولا تضع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق نفي جنس لا ينفي جميع افراده ويلحق بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكاري لرجوعه الى النفي وكل نحو كيف واين
واجعلنا ما يفيد معناه النهي وقد يلحق به الشرط ايضا وهو حسن ان افاد العموم كمن ومهما فانهما كما يفيدان عموم الازمان كذلك يفيدان عموم ما يقع في سياقهما من فعل الشرط
وتوابعه فقولنا من جاءك رجل فاكرمه يفيد ولو جميع افراد المجيء والرجل ولا يبعد تعميم الحكم الى وقوع النكرة في سياق سائر الفاظ العموم فانها تعم افرادها تبعا للعموم لتعدد
لافراده ومنها ما يعتبر من باب الظهور والاطلاق كما اذا لا فرق فيما مر بين تعلق السلب في شبهه بالنكرة او بما تعلق بها ولو بواسطة او بوسائط فيدخل مثل لفظ فاسق
في قولك لا اكرم عالما رأيته جليسا لفاسق ثم الجمع المنكر اذا وقع في سياق النفي وشبهه كان حكمه حكم المفرد فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذا المثنى ولهذا قيل
عموم المفرد في النفي اشمل من عموم المثنى وعمومه اشمل من عموم الجمع وذلك لان السلب لو ورد على المفرد او نص في نفي الاحاد المستلزم لنفي المثنى والجمع بخلاف

الجمع

الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمثنى وبخلاف نفي المثنى فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم بظاهره نفي الجمع كالمفرد **فصل** اختلفوا في ان الالفاظ التي وضعت للخطاب
كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابا لغير الموجودين ويعمهم بصيغته او لا ذهبت الحنابلة على ما حكي عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني
وعليه اكثر اهل الخلاف والمراد بغير الموجودين في زمن الخطاب كما هو الظاهر وبافراد غير الموجودين في مهابط الوحي ولو وجه لان ذلك اللفظ المذكور والادلة الاتية
لا تساعد عليه ولنحرر اولا محل البحث فنقول نزاعهم في المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين وعدمه فيكون
الالفاظ الموضوعة بازائه حقيقة فيهم على الاول دون الثاني الثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدومين ولو مجازا او عدمه الثالث ان يكون
في قيام الدليل على تناول الفاظ الخطاب الواردة في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز وعدمه والظاهر ان النزاع المعروف هنا انما هو في الوجه الاول
بل ربما يتعين حمل كلام النافين عليه دون الوجهين الاخيرين وان احتملهما الاطلاق سيما لان حججهم المعروفة لا تساعد الا على منعه وجوابهم عن حجة المثبتين يفصح
عن ارادته واما كلام المثبتين فيحتمل الوجه الثالث ايضا وعلى تقديره يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدوم
لا من جهة اطلاق لفظ الناس او الذين امنوا عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجازا حيث يتجرد عن معنى المضي ليس من موضع النزاع في شيء وان
احتمله بعض الافاضل اذ لا يرتاب احد في انهما في قوله تعالى ملك الناس اله الناس وفي قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية صالحان لتناول المعدومين منهم حال الخطاب
بل متناولان لهم ثم النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظي الشخصي كما يظهر من تحريرهم لمحل البحث ويساعد عليه حججهم واما الخطاب النفسي الذي زعمه الاشاعرة
فقد حكي عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من موضعه واما الخطاب بالكتابة شخصيا كان او نوعيا
وبالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم واستجماعهم شرائط تعلق الخطاب بهم كما سيأتي والظاهر انه خارج عن محل البحث فان
اطلاق الخطاب على تلك مجاز ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما في المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمخاطبك زيد قائم وعمرو قاعد
وتعبيرهم عن محل النزاع بما صح لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما يوجب تخصيصه بالاول والتحقيق انهما متساويان في وجه المنع والجواز نعم الغير على تقدير الجواز
من حيث ان الاول يستلزم التجوز في لفظ الخطاب على ما سنحققه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم من نص
على التفصيل كالتفتازاني حيث اجاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة والحق عندي امتناع تعلق الخطاب اللفظي الشخصي بمعناه
الحقيقي بالمعدومين بل غير الحاضرين مطلقا وجواز تعلقه بهم مجازا مطلقا حيث يشتمل على ما ذكره فلنا في المقام اذن دعويان لنا على اولهما ان الخطاب على ما يساعد عليه
العرف عبارة عن توجيه شخص الكلام في الخارج نحو الغير للافهام به وهذا يستدعي توجيه شخص الكلام الى الغير تحقيقا والظاهر من المغايرة الحقيقية ويحتمل الاعم منها
ومن الاعتبارية فيتم مخاطبة الانسان نفسه والكلام على توجيهه اليه نفسه بان ينزل المعدوم او غير الحاضر منزلة الموجود الحاضر وعلى توجيه المدلول اعني المعاني المرادة
وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخصا او نوعا وعلى الاعم من مشتبين منها او من اقسام مجازه لشهادة التبادر وتبادر الغير وصحة السلب مع اولوية المجاز
من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقة في المعنى الاول فنقول حصول هذا المعنى يستدعي عقلا امرين الاول مقارنة وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه
نحو المعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول فلان توجيه شيء نحو غيره وانسياقه اليه يستدعي غيرا ما يتوجه اليه بالضرورة وقد ثبت في محله ان المعدوم الخارجي لا
تميز له فيه حال عدمه فيمتنع التوجيه اليه لانه عبارة عن ايجاد التوجه وانشائه ولان مرجع التوجه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون تحقق المبلغ
اليه بالضرورة واما الثاني فلظهور ان التوجيه يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور البينة التي لا يعتريها ريب ارتياب
فيمتنع وقوعه بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حضور الموجه اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه شخص الكلام اذ على تقدير عدمه
لا يقع التوجيه للابلاغ الى المخاطب ولو اعتبر فيه كون التوجيه للافهام كما يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور واضح اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيمتنع من العالم
به قصد الافهام به ولو اعتبرنا مع ذلك حصول الافهام به ايضا كما هو الظاهر من موارد استعماله امتنع مع عدم الحضور مطلقا من غير فرق بين العالم بالحال وغيره فظهر ان
الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر ايضا وعلى هذا فحيث يكون اللفظ موضوعا للخطاب يختص استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء
كان الخطاب تمام معناه كالكاف الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئه كالكاف الاسمية في خبتك والتاء المفتوحة في ضربت واخواتها فانها موضوعة للشخص المخاطب
والخطاب باعتبار كونه التعرف حالا لازما له كيا واخواتها فان معناها طلب التوجه من المنادى المخاطب كل ذلك بدليل التبادر كما يفصح عنه التصفح في موارد
اطلاقاتها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من تنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشيء وانصرافها اليه يوجب تميز
ذلك عنده مهما كمل يصير حتى يرى كانه امر محسوس حاضر فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكر لمن تكرهه تعاديه
ايها اللئيم الخبيث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخاطبه وتسند اليه ما يليق به عندك بلفظ المشافهة من غير فرق بين المعدوم حال خطابك وغير الحاضر وهذا شايع
في العرف واللغة في النظم والنثر وعلى قياسه الخطاب الى الملقى من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر ومنه قوله تعالى فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وكون
الخطاب امرا نسبيا انما يستدعي وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي فان ذات المخاطب متحدة
في المقامين لظهور ان المخاطب بالخطاب الحقيقي هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات اللاحقة له على كل من التقديرين فانها في الاول واقعية
وفي الثاني تقديرية وعلى قياسه التعبير عنه بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق انما يتاتى التجوز في هذه الالفاظ في نظاير المقام من حيث معانيه
الحرفية دون الاسمية واما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات اذا فرض اشتمالها عليها فانما تتعلق بالمخاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعتبرة ومن
جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها بهم بدونها لامتناع تحقق المشروط بدون شرطه وليس الامر ولو احقيع من باب الاخبار لحصول الطلب عند حصول الشرط على ما يسبق
الى بعض الاوهام كيف والامر على الوجه المذكور مما لا يحتمل الصدق والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتملهما بل انما هو انشاء طلب مشروط وتوهم ان الامر كالنذر

ينشأ طلبا مطلقا عن مقيد وهو غير ثابت كذلك قد ينشأ طلبا مشروطا مقيدا او نوعا بخصوص شيء ففي الاول يتعلق الطلب بالمامور حال الانشاء وفي الثاني يتوقف
تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم ينجز ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصالحة للتعميم على مثل هذا المعنى لا انه في خطابات النبي والائمة
خروج عن الظاهر من غير مستند لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخولة واما بالنسبة الى خطاباته تعالى فغير بعيد ان جعلناها من الخطابات الشفهية نظرا الى انها انما كان
تبلغ الحاضرين بواسطة جبرائيل والنبي فالذي كان يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين ايضا والتجوز حاصل على التقديرين مع
ان التزام اختصاص تلك الخطابات باهل المجلس مطلقا او خصوص المجلس الاول لنعيده والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من التعميم اليهم والى غيرهم
للزوم الخروج عن ظاهر الخطاب على التقديرين فان رجح الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق بما هو المقصود في المقام من تعميم الاحكام مع انه
يمكن ان يجعل ذلك قرينة على التعميم ان قلنا بان الخطاب حقيقة على التقدير الاول ولا يتوهم انه يلزم على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
حيث انه يستعمل في الحاضرين او الموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي وفي غيرهم وهم مدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكون مدلوله الحقيقي اذا
اطلق واريد منه خاصة واما اذا اطلق واريد منه مع غيرهم فلا ريب ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازائه فيكون استعماله فيه مجازا لا محالة
واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلقة على شرائط التكليف فهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له اندرج تحته وهذا امر واحد
لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما يصلح للتعليق انما هو الحكم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا
بجواز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه منجزا كيف ولولاه لم يحتج الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم يتغير اعتبار ذلك في الخطاب للنوع بالنسبة الى افراده
الذهنية والخارجية الحادثة عند توجه المخاطب اليه كما سيأتي ولكنه بعيد عن مساق كلامه واما ما بنى عليه من ان التعليق لا يصح من العالم بالعواقب فقد بينا ما فيه في بحث
الواجب المشروط واعلم انه كما يصح الخطاب باللفظ كذلك يصح بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يصح بشخص اللفظ والخط كذلك يصح بنوعيهما وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست
موضوعة بازاء المعاني ابتداء والا لتعرض بها ولا تشخص من الكلام على التعيين او على البدلية لعدم دلالتها عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات
اعني ما يقع التلفظ بها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ ولا ريب انها امور كلية منطبقة على جزئيات منكرة ولا يتخلف عنها في الدلالة الا عند الجاهل باوضاعها فكما ان
اللافظ يخاطب بالالفاظ متوجها بها الى من يقصد توجيهها اليه لتفهيم معانيها كذلك الراقم يخاطب بما يخطه فيتوجه الى من يقصد توجيهه اليه لتفهيم الالفاظ المرتبة
دلالتها على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كما في الكاتب لمثله او غير معين وان اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين اعلم وافهم
وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من يقف على تلك الرسوم ولا يقدح في ذلك افراد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما ثبت عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد لان مدلول المكتوب هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد تحققاته الخارجية او تعدد تحصلاته الذهنية الناشئ من تعدد تصوراتهم له
مع احتمال ان يجعل الخطاب لنوع الناظر في كلامهم كما نزل قيل اعلم ايها الناظر في الكتاب فلوحظ الجميع بعنوان واحد وخوطبوا بالخطاب الواحد بتنزيلهم منزلة شخص واحد
بل مصنفاتهم من اولها الى اخرها خطابات الى الناظرين اليها ممن له اهلية النظر فيها وان لم تشتمل على لفظ خطاب الا ما شذ منها وندر كقولهم في مفتتح الكتاب بحمد
الله تعالى وشبهه ولذلك لا فرق فيها بين الخطوط التي قصد التوجيه والخطاب باشخاصها كما في الكاتب التي قصدها بانواعها اعني القدر المشترك بين المرسوم منها
وبين غيرها من الافراد كما في كتب المصنفين فان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين فيه حتى ان النسخ الماخوذة من نسخهم ايضا موجهة الى الناظر
اليها لتحقق نوع الموجه فيها نعم لا بد من اعتبار قصد الحكاية او الاختصاص العرفي ليتحقق التمييز ولا تتداخل عبارات الكتب فيما بينها ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية
من اللفظ والخط وشبههما دون الشخصية لانتفاء الفائدة المعتد بها في جعله فكان الواضع لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الذي يتبين
مصاديقه له كذلك لم يضع شخصا من الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه له فيصح التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يقال اذا لم يكن الشخص موضوعا
فكيف يتحقق التوجيه به اذ لا وجه لتوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان التشخص خارجا عن النوع فتوجيه احدهما عين توجيه الاخر في
الخارج وان تغايرا في العقل والفارق بين التوجيهين المذكورين ان المقصود في احدهما توجيه النوع في ضمن شخص دون غيره وهذا متعين في الالفاظ الموضوعة
للخطاب اذا استعملت في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفي الاخر توجيهه باعتبار موارده وافراده فهما في الحقيقة اعتباران يطرآن على توجيه النوع هذا ويمكن
ان يجعل الموضوع في القسمين نفس الجزئيات بان يكون الواضع قد لاحظ القدر المشترك ووضع كل جزئي من جزئياته بازاء المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع
الاوضاع نوعية لامكان الفرق باتحاد النوع الموضوع وتعدده لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقديره فالوجه ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بحسب خصوصيات النقوش
ومدلولها من خصوصيات الالفاظ المتصورة الملحوظة وتوضيحه ان المخاطب يلاحظ نوع الكلام الذي يؤلفه ويتوصل بملاحظته الى ملاحظة خصوصياته من افراده
الحادثة عن القاصد حكاية كلامه او ما قام مقامه وتوجيهه الى من تعلق قصده بمخاطبته على قياس الكلام في النقوش ولا يخفى ان تسمية ما عدا توجيه شخص اللفظ
المعين خطابا مجاز كما عرفت في مفتتح الاحتجاج لكن لا يستلزم التجوز فيما خوطب به ما لم يكن الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا تحقق هذا فنقول خطابه تعالى في الكتاب العزيز
اما من قبيل الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وسابقه مع استلزام الخطاب بالالفاظ ايضا على ما مر ان الخطاب
بالالفاظ هنا تبع للخطاب بالنقوش وهناك اصل على احد تقديريه تبعي على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب بالنوع او بالشخص او بالنوع من احدهما
وبالشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين حال الخطاب والحاضرين او غير معين منهم ومن غيرهم والصور المحتملة لا تزيد على
على هذه الصور والاظهر انه من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية الى الموجودين حال الخطاب والحاضرين لا بالكتابة لعدم نزولها على الظاهر كذلك وان كان في بعض الايات
دلالة عليه لا بالالفاظ الشخصية لان الشخص انما كان يبلغ غير المخاطبين بها غالبا بواسطة جبرائيل او النبي وانما كان يبلغ المخاطبين حكاياتها فيبعد توجيه الخطاب
اليهم على هذا الخروج عن الظاهر بارتكاب التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولا ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام

فتعلق خطابه تعالى بكل من يصلح لان يخاطب بها عنده وقد مر عليه من الغائبين والمعدومين كتعلقها بالموجودين والحاضرين ممن له اهلية الفهم وغيرهم وان توقف
تبليغه الى غيرهم في تعيين مراده تعالى ولو غالبا على نقلهم ويحتمل انه تعالى خاطب الناس خصوصا او عموما بلسان رسوله ليتخصص ما خاطبهم به اما
اولا او مطلقا بمعنى انه انشأ الخطاب بكلامه ينزل منزلة كلام نفسه كما هو مقتضى كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام الذي يخلقه تعالى في الهواء ابتداء كما
في مخاطبته تعالى لموسى وبه يضعف الفرق بين وكما حققنا يتضح ان نزاع المعظم مع الحنابلة اما في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين او في تمام الدليل
على ان خطابات الشرع مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك في صدر البحث والا فجواز استعمال لفظ الخطاب في غير الحاضر في الجملة مما لا مجال
لانكاره ثم الحجة المعروفة للنافين امران الاول القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وانكاره مكابرة الثاني انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون
ونحوهما مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم بالمنع اجدر لكونه عن الفهم ابعد واجاب التفتازاني عن الاول بانه حق فيما اذا كان الخطاب للمعدوم
خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين وكان اطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا اقل ومثله شايع في الكلام يعرفه علماء البيان
واستجيب بان هذا الجواب مما لا مساس له بالدليل المذكور على ما استظهرناه في محل النزاع من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقي اعني الخطاب الشفاهي لظهور
ان اللفظ بعد التغليب وتنزيل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون للخطاب الحقيقي نعم لو كان المقصود منع استعمال الفاظ الخطاب في المعدومين مطلقا كما يوهمه ظاهر
الدليل المذكور نهض الجواب المذكور على دفعه لكن يرد عليه ان لزوم المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدومين مما لا وجه له على هذا التقدير ايضا ما زعمت
استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدومين وما بحكمهم من الجمادات ونحوها في الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين ذوي العقول مما لا يكاد يخفى لاشتهاره في النظم
والنثر اللهم الا ان يدعى عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تعالى لانتفاء الفائدة في حقه وهو لو تم فانما يتم بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي واما بالنسبة
الى غيره فممنوع فان الذي يستفاد من بعض الايات والاخبار ان لجميع المخلوقات حتى الجمادات والنباتات والحيوانات لها نوع شعور وادراك تدرك به بارئها
وصانعها وتسبحه وتقدسه بحسب ذلك الشعور والادراك قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل شانه والطير صافات كل قد علم صلاته
وتسبيحه وقال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل ايضا على انه تعالى يخاطبها وهي تخاطبه بلسان يناسب حالها قال تعالى واوحى ربك الى
النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية وقال تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي قال جل جلاله
ويوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد من الايات الى غير ذلك واجاب عن الثاني بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله
لفظا ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاستدلال بعدم توجه التكليف على عدم عموم الخطاب وليس كذلك كيف والمعدوم عند الاشاعرة منهم مكلف كما علم وجه التحرير بل
الاستدلال بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له قال بعض الناظرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان دفع الجواب الا ان الاستدلال لا يخلو عن
شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له انتهى وفيه نظر لان مقصود الدافع ان الرد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون
ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانه ينافي ان يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب فظاهر ان هذا ليس من المصادرة في شيء وانما يلزم المصادرة لو كان
ان الاستدلال بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام الدافع كما يرشد اليه مرجع الضمير في المستدل به وافراده في المستدل عليه والا
لكان عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني نعم يرد على الدافع ان مقصود المجيب على ما يظهر من كلامه ان لا ملازمة بين تناول
الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما وبين التكليف لما يستفاد منه نظرا الى انتفاء الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا
وحيث ان المستدل لم يات عليه بحجة بل اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى الدافع ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي
في تكميل فيه اشعار بذهوله عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف انما يتم اذ الادلة انما تنفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب ومن
هنا يظهر ايضا ضعف ما اورده بعض الافاضل عليه من انه انما يتجه لو حرر النزاع في شمول الخطاب للمعدوم وضعا وعدمه اما لو حرر في دخوله في المراد وقرر الدليل
بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم فلا اذ لا فائدة في تناول الصيغة لهم بعد تسليم خروجهم عن المراد اذ لا يكون ذلك مع تعلق الحكم الاصلي ولا الاولوية فان منشأ عدم
الفرق بين الخطاب وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقهما كما في الامر للغائب وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في تحرك او اختلافه كما في قولك حج
ان استطعت مع تاخر زمن الاستطاعة عن زمن الخطاب فكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا على امر غير حاصل فمقصود المجيب ان الثابت
في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الجميع الى الاصل احتجت الحنابلة ايضا بوجهين الاول لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا امره بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات وهي لا تتناولهم الثاني ان علماء الامصار لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار بتلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه
المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة كذلك يحصل لغيرهم بنصب الدلائل والامارات الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك
لعلمهم بتوجه الخطاب اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمه عليهم للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد التفتازاني على الجوابين سؤالا حاصله ان
الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات او ما يرجع اليها كالاجماع فلا يصلح الاحتجاج بها اذ التقدير انها لا تتناول المعدومين ايضا في قبيل الخطابات
الحكي واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك بالاجماع او بنص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله ص
الجهاد ماض الى يوم القيمة ولا يجتمع امتي على الضلالة انتهى والاظهر في الجواب ان يقال يثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخبار الموجودين واعلامهم بتعلق الاحكام
بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف فان تلك الاخبار تكشف عن حصول معنى الخطاب عند الوجود واستكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر اللازم
من الخطاب فظهر ان الحجتين المذكورتين لا تنهضان باثبات العموم سواء اريد به عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع مما يتبث

على الاثبات بوجوه اخر منها قوله تعالى كن عند ارادة الايجاد كما دل عليه الايات فان خطابه هذا يتعلق بالمعدوم والا كان تحصيلا للحاصل وهو بمكان من الوهن والضعف اذ ليس المراد به ما يصدر وهذه اللفظة والا لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في ذلك قول الامام ومولى الانام زين العابدين وسيد الساجدين عليه السلام في دعاء المعرفة تمضت على ارادتك الاشياء فهي بمشيتك دون قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه منه محال على ان المذكور يتساوى بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابه تعالى باللفظ للجمادات والاعراض حتى المعدوم منها مط وهو مما يشهد صريح العقل بقبحه قطعا ومنها ان دليل المنع على تقديره صحته لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لان تساوي الخطابات المتعلقة بالمكلفين في زمن وجودهم مع ما بينهم من الاختلاف بحسب التقدم والتاخر الزماني من ان نسبته تعالى كانت على حد سواء انما هذا مما لا ينافي المقصود بل يدل بما كان اعترافا به واراد بذلك ان نسبة المكلفين الى خطابه تعالى متساوية وان اختلفت زمن وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي لانه زماني غير مستمر وكيف يتساوى نسبتهم اليه ولو التزم باستمراره لزم ان يكون كل فرد من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده فاسد لما مر من ان الخطاب مرتبة يمتنع تحققه في الخارج بدون وجود المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامتثال او انعدام المكلف للزوم تحصيل الحاصل على الاول والتكليف بالمحال على الثاني واجيب ايضا بان خطابه تعالى لما كان مقرونا بتبليغ الرسول لزم ان يعتبر فيه وجود المخاطبين واعترض عليه بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما وفيه ان مقتضى المجيب ان التبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر وح فلا يقتضي العموم فيه ومنها انه تعالى خاطب الذر قبل خلقهم بقوله الست بربكم كما هو نص الاية فلو كان فيها مانع وقع وضعفه ظ ايضا اذ لا نسلم ان الخطاب هناك للمعدومين بل الموجودين لانه تعالى خلقهم في عالم الذر ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله تعالى قبل ذلك واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه جملة من الاخبار واما ما يتوهم من انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تعالى خاطبهم بالاحكام في عالم الذر ففيه انه خروج عن البحث اذ الكلام في جواز تعلق الخطاب بالمعدوم والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عموم الخطابات الواردة في ظ الشريعة ودعوى انها متوجهة الى الموجودين في عالم الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي يشبه مجازه فيه بعيد ومنها ما ورد من الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من الائك رب اكذب بعد قوله فباي الاء ربكما تكذبان فان ذلك يدل على ان القاري مخاطب بهما والا لما حسن قول ذلك بعدهما ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لا جواب الخطاب بدليل عدم استحباب عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا الا ترضوا اصواتكم وفي الاستشهاد بالاية الاخيرة نظر لامكان تعميم حكمها لاسيما بالنسبة الى قوله ولا تجهروا له بالقول ولا في الجواب ان يتمسك بما دل على استحباب التكلم بذلك للقطين لاصر احتماله في كون اللافظ بهما مخاطبا بذلك لخطابين على الحقيقة اما في الثاني فظ لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك فان مفاده الاعتراف بعدم كونه مكذبا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود منه التلفظ بذلك تنزيل المكلف منزلة احد المخاطبين به بمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع ما ببا كونه مهيئا للقبول مستعدا للامتثال وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما قيل من ان قول لبيك في الحج عند نداء ابراهيم عليه السلام حيث امره تعالى بان يؤذن في الناس بالحج فتفطن هذا ومنها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ سواء جعل محلا الموصول مرفوعا بالعطف على الفاعل او منصوبا بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجه الاول وهم كيف والثاني اقرب لفظا وفي دلالة وروده بان الانذار بالقران لا يستلزم تعلق خطاباته بالمنذرين بل يجوز ان يكون لبيانه عموم مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة تظهر في مقامين الاول في ان الخطابات الشرعية على تقدير تناولها للمعدومين لا يجب عليهم الفحص عن مدلولها بحسب عرفهم ولا البحث عما فهموه بل تكليفهم حملها على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا يخاطب بما له ظ عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب قرينة بالنسبة اليهم واما على تقدير عدم التناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عندهم بل يتعين عليهم ان يجتهدوا في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود القرائن الموجبة لصرفها عن ظاهرها عندهم وعدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف فيما فهموه من تلك الخطابات لا في العمل بظواهر تلك الخطابات عندهم فان ما دل على ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تعالى في الاولين هو حكمه في الاخرين وامثال ذلك انما يقتضي الشركة في التكليف لا في تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات الشرعية الثاني ان الخطابات المطلقة على القول بالشمول تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم شرط لتقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق بين ان يتحد واالصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الاخر فانما يثبت الحكم في حقهم ان اتحدوا في الصنف وذلك كصلوة الجمعة حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب مختصا بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط اذ لعله لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط وان جعلناه متناولا للغير ايضا دل على اطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه وانما خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكروه وفي المقامين نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر يتضح فساده بعرض عن منهج السداد للاجماع ظاهرا على حجية ظواهر الالفاظ في حق السامعين لها مط ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق غير المخاطبين بها ولم يجز شهادتهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار يتبين له ان الرواة كانوا اكثرا ما يعولون على مخاطبات الائمة لغيرهم من السائلين في دعوى انفصامهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضح ثم ما فرع على القول بالتناول من حجية ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد واضح الفساد بعد ما ثبت لدينا من طرو النسخ والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما يجده من تلك الظواهر قبل الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والافادة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في معرفة تلك الموارد والتعويل في تعيينها الى الادلة المعتبرة

وهذا

وهذا ايضا مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما الثاني فلان اعتبار الاتحاد في الصنف حتى الكون في زمان النبوة يوجب هدم اساس الشريعة وسد باب الاحكام بالكلية كذا قيل وليس بشيء لان المراد اعتبار الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله مما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام فلا يلزم على تقدير اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكره من الانهدام والانسداد نعم يرد عليه ان اطلاق التكليف ينفي اشتراطه بالكون في زمان النبوة والانسداد بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط انما يستقيم حيث يستمر الشرط دون ما ينقطع كالكون في زمان النبي صلى الله عليه وآله واحتمال قيام القرينة الدالة على الاشتراط عندهم منفي بالاصل والاجماع منعقد على ان كل حكم يتعلق بالمشافهين مط كان يتعلق بغيرهم ايضا مط كما مضى فالعموم ما دل على ان حكم الله في الاولين جار في حق الاخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الاية على وجوب صلوة الجمعة متجه ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استناد الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم **تنبيهات** الاول ان الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم نعم نقول بعموم الحكم المستفاد منه حيث لا يفهم قصد الخصوصية منه لقيام الادلة الخارجية عليه كالنبوي وكقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وعزي الى الحنابلة القول بانه يقتضي التعميم وهو من منع القائل ربما قيل بانهم لا يقولون ايضا بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني لا كلام ظاهرا في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايها المؤمنات لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فالظ اختصاصه بالرجال ما لم يقم قرينة على خلافه بدليل التبادر ولاجماع اهل العربية على ان واحده المذكر وهو لا يتناول المؤنث وقيل بالدخول لان اهل اللسان يغلبون المذكر على المؤنث عند الاجتماع كما في قوله تعالى اهبطوا وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكر انما يسلم اذا قام قرينة ولو حالية على ارادة الجميع لا كلام على تقديره الثالث الخطاب بمن يستوي فيه المذكر والمؤنث اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث اما اذا كان مذكرا اشترك فيه المذكر والمؤنث وقيل بل يختص بالمذكر وهو بعيد عن ظ الاستعمال وما مثل من في الشمول والخلاف الرابع ايات الكتاب منها ما هو خطاب منه تعالى الى الناس عموما كيا ايها الناس اتقوا ويا عباد فاتقون ومثله الامر بضمير الجمع المذكر حيث لا يتقدم اليه ما يقتضي تخصيصه بالبعض كحافظوا على الصلوات بناء على اسقاطها العموم منه او الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب كما في الايات المشتملة على الخطاب لهم او الى شخص او الى اشخاص كيا ايها النبي ان شئت ويا نساء النبي ومنها ما الفرض منه الا ان يخاطب به النبي اياه تعالى نحو قل رب اعمر او الناس عموما قل يا ايها الناس او صنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها الذين هادوا قل للمخلفين من الاعراب ستدعون ويمكن ان يجعل الخطاب في ذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ الخطاب فيرجع الى القسمين الاولين وان يكون مامورا بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ او لان يخاطب به المسلمون كما في قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا ويحتمل فيه الوجه الاخير ايضا او لان يخاطبوا به النبي صلى الله عليه وآله كقوله وقولوا انظرنا او لان يخاطب به جبرائيل النبي نحو وما نتنزل الا بامر ربك وما منا الا له مقام معلوم ويحتمل ان يكون الخطاب في الثاني الى جميع الناس او لان يخاطب العباد به ربهم كايات الحمد ومن هذا القبيل ما ليعلمهم الله للادعية والزيارات لمخاطبة الداعين والزائرين ويحتمل المراثي المنظومة للحسين عليه السلام والظ ان النزاع المتقدم في خطاباته تعالى يجري فيما لمخاطبة بيانه ايضا وان لم يجعله خطابا له تعالى واعلم ان حكاية الخطاب خطاب لمن خوطب بالحكاية وليس المحكي خطابا اليه بل الى من خوطب به اولا وكذا لو تبينا لحكايات القول في التخصيص والمخصص مقدمة التخصيص قصر العام وحكمه على بعض ما يتناوله والمراد بالعام ما اعتبر في استعماله وضعه للعموم سواء استعمل فيه او لم يستعمل فيدخل العام الذي يريد به جميع مسمياته ثم صرف عنه الحكم الى البعض كما في بدل البعض على اظهر الوجوه او اخرج منه البعض كما في التخصيص لا استثناء على ما سيأتي وبالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مط او لا يقارن ما قبل الغاية مطلقا فان التقييد بهما وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بهما فرد قطعا وليس حكم لاحقا له وانما هو من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة الى ذلك بل انما هو من التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق ومن تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان هناك ما يدل عليه والتحقيق ان مفادهما بالاعتبار الاول ايضا ليس من تخصيص العام بل انما هو من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما يتعلق بالجميع لكن لا مط بل اذا تحقق الشرط ومن تقييد العام ضمنا في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تقارن ما قبلها مط فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودون قبل الغاية المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من استمر الفسق في حقهم من زمن الخطاب او تاخروا عن الغاية وكذا يدخل العام الذي يريد به البعض ابتداء بان اطلق العام على الخاص باعتبار عمومه واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه موضوعا له بجهالة فليس من التخصيص وان تقدم ظهوره عند الاطلاق في العموم سواء كان وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال علما لرجل عليه باعتبار كونه علما له او لا كما في الجمع المعرف المعهود والموصول على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد ما لعدم تسميته عرفا قصرا بل هو تعيين لاحد محملات اللفظ او لان قيد الحيثية مفهوم من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصره على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وليس الاستعمال فيما ذكر كذلك لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يتعلق من حيث كونه بعض مدلول اللفظ بل من حيث كونه مدلول لفظ اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعي علقة معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية عن كل لفظ لزم ان يعتبر في بدل البعض من الكل علاقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وان كان من حيث انه مدلول لفظ اخر ايضا واما قصر المعهود على بعض ما يتناوله كقولك جاءني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فدخوله في الحد وخروجه عنه مبني على دخوله قبل القصر في حد العام وخروجه عنه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام لا جرم يدخل قصره في حد التخصيص وفي مثله الجمع المعرف والموصول وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه الحد لا يتناول ما لم يخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما يتناوله لولا الاخراج كما يقال هذا عام مخصص مع ان المخصص لا يكون عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناوله وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر لخروج تقييد المطلق منه ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما قد يطلق عليه العام باعتبار شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني للتخصيص متناول له بهذا المعنى ايضا ومن منع من دخول الجمع المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى ثم ان التخصيص قد يكون بالمتصل ومنه

بنفل بنفسه وحصره في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما خص بالمتصل لان المنفصل لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علما والصفة
نحو اكرم الرجال العلما والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل البعض نحو اكرم الناس علمائهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو
ما يستقل بنفسه عقليا كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء او لفظيا كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية **فصل** لا ريب
في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له مما لا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثرون الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وربما يفسر بما فوق النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو اخص من النقل المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان
وقيل الى ان يبقى ثلاثة وقيل يجوز الى الواحد وفصل بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلاثة في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان نقل جملة من الاقوال الذي
اختارها في المقام تفصيلا اخر ففصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما من شرط او صفة فاجازه في الاول الى الواحد نحو له
عشرة الا تسعة واخذت العشرة الا احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلما او ان كانوا علما وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في محصور قليل نحو
قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في عدد كثير فاجاز في الاول الى الاثنين ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام ولا بد قبل الخوض في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد سبق ان التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على
استعمال العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم للفرق بينه وبين النزاع الاتي في الاستثناء فان جماعة كالعلامة و
الحاجبي افردوا لكل منهما مبحثا ونسبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما
فوق النصف ولا يشكل ما ذكرناه بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال التناقض الوارد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وان الاستثناء
قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل في الخاص فينافي قولهم بجوازه الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام
وذلك لجواز ان يكون اولئك الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او البعض بالنسبة الى القائلين باحاد بقية الاقوال دون المجموع ولك ان
تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد الموضعين لوقوعه في كلام البعض او تخص نزاعهم هنا بالتخصيص بغير الاستثناء وتجعل نزاعهم في التخصيص بالاستثناء في المبحث الاتي
قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هنا على المعنى الاعم وان بعد لكن لا بد حينئذ من اخراج التخصيص بالشرط والغاية ايضا بناء على دخولهما فيه اذ لا ريب في جواز المشروع
من الاول فضلا عن غيره كما ستنبه عليه في ذيل البحث ولا يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد
الغاية لظهور قلتها غالبا وان اعتبر بحسب الازمان ففيه اوضح مع انه لا عموم لجنسها بل الوجه اخراج التخصيص بالصفة ايضا لوضوح جوازه الى الاكثر فيبعد
انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى انه من عبادنا المخلصين وقوله عبادنا الصالحين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولله الاسماء
الحسنى بل التكاليف المتعلقة بالعمومات لا تتعلق الا بالافراد المكلفة وهي اقل من غيرها وكيف كان فالتفصيل الذي ذهب اليه الحاجبي في المقام ليس في محله لانه تفصيل
بين ما هو من محل النزاع وما هو خارج عنه ومما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلثة وزعم ان كلامهم في
هذا المبحث اعني مبحث التخصيص مبني على ظاهر الادلة وكلامهم هنا اعني مبحث الاستثناء ناش عن الغفلة عما بنوا عليه الامر هنا هذا اذا عرفت ما حققنا فالمختار عندي
ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل مرجحا يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه
العلاقة كالجمع المعرف والموصول اذا جردت عن اعتبار التعيين الجنسي فيها بناء على ما حققنا من ان التعيين معتبر في معانيها جاز تخصيص الجمع منها الى الثلثة
والمفرد الى الواحد وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصور خارجة عن محل النزاع كما يشعر به
تمثيلهم وقد نص عليه بعضهم في التعظيم ويؤيده اعتراف كل من الفريقين به فيما سيأتي لنا ان العلاقة المذكورة انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع كما مر تحقيقه في اوايل
الكتاب وهل الحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون مطلق الابعاض والى هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة
في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جاءك فاكرمه وفسره بزيد وهو مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كذا اذا فسره بجمع يقرب من مدلول العام
فانهم ان ارادوا بالقبح فيه ما يساوق الغلط كما هو الظاهر من اطلاقه في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج اللفظ عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل
به بعض المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت منه في المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما ينبغي لانه انما
يقتضي التوقف في الجواز لا نفيه واقعا حتى انه لو فرض انه قد اشتمل عليه فليس له رد العمل بمؤداها الا ان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز احتج من قال بجواز
التخصيص الى اثنين وثلثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلثة وفرعوه على كون الجمع حقيقة في احد الامرين واجيب بان الكلام في اقل مراتب التخصيص لا في
اقل مراتب الجمع فليس بعام ولا دليل على عدم تلازم الحكمين واعترض عليه بعضهم بان المستدل لما اثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فله ان يثبت في
غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا استعمل مجازا لا يلزم بقاؤه على حقيقته وفيه ما لا يخفى احتج القائلون بجوازه الى الواحد
بوجوه منها انه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان من عداهم واحدا بالاتفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص بالاخراج لا
يوجب التجوز في لفظ العام كما سنحققه ولو تعسف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه ومنها ان استعمال العام في الخاص بطريق
المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم الاولوية فان اقربية الاكثر توجب اولوية كما في المعالم عن العلامة ونظر فيه
بان الاقربية انما توجب رجحان ارادة الاكثر لا امتناع ارادة غيره كما هو المدعى وفيما نظر فيه نظر لان الاقربية انما توجب الرجحان مع ثبوت العلاقة بدونها لاحظ
ولا خفاء في ان مقصود المجيب بالدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث ان المستدل بنى دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض كفى في هدم ما استدل من
اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيانها ما زيد عليه قد يعارض بان الاقل متيقن الارادة بخلاف الاكثر فتكافى تلك الاولوية وهذه المعارضة لا تخلو من نوع مصادرة

لان المجيب لم يساعد على عدم كون الاكثر متيقن الارادة كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فيه على ان الاولوية على تقدير تسليمها لا توجب ولو الاستعمال في
الاقل وانما توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل له في المقام وقد يوجه كلام المستدل بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة العموم والخصوص
وليس بعض الافراد في هذه العلاقة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب الاختلاف فيها وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة
العموم والخصوص متساوية في الجميع فتكون معتبرة في الجميع فتوجه المنع عليه جليا كما قرر في الجواب لانها مقولة على افرادها بالتشكيك بالتوالي وان اريد
ان القدر المعتبر منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع وان كان تعسفا في كلام المستدل لكن لا يتجه عليه نقض
الجواب المذكور بل الوجه في الجواب ان يقال لا نسلم ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع
مخصوص منها وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام في الخاص على ما اعترف به المستدل مجاز فلا جرم يستدعي علاقة مصححة وليست
علاقة الكل والجزء لعدم تساوي الاجزاء وفيها بحث لا اشتراط بالشرط كما سنشير اليه عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة لما ثبت
من الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا الاصل على ما يظهر من اطلاقهم لا يختص بالعام
الافرادي بل في مطلق العام افراديا كان او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي وهذا التفصيل
مع بعده عن الانظار المستقيمة لا مصرح به بل لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان العلاقة التي يصح ان تعتبر في المقام لا ينحصر في علاقة
المشابهة حتى يختص ثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة برأسها معتبرة في الاستعمال كما نص عليه جماعة من المحققين
وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية فيها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الاشكال بحاله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المبحوث عنه ويرد
العموم في مقالة من ذكر هذه العلاقة على العموم المنطقي وهو غير واضح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما يتحقق بين الكلي والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كذلك يتحقق بين
كل فرد وبين اكثر الافراد باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتباره ح واما ثالثا فلان شمول الفاظ العموم لما يندرج فيها من افرادها قد
يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنفية والمضاف اليها لفظ الكل تشبيها بناء على ان الموضوع بالعموم هنا نفس النكرة المقيدة كما هو الظاهر وقد يكون بطريق التضمن
كما في الجمع المعرف فان ما يتناوله من افراده مفهوما اجزاء له كما عرفت من ان المراد به مرتبة معينة بالعهد وشبهه وجميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء له
وليست جزئيات الجمع لعدم صدقه عليها كما نبهنا عليه عند ابطال قوله بابطال اللام معنى الجمعية وصدقه على كل ثلثة منها فما زاد على تقدير تحققه غير مفيد لعدم تعلق
الحكم بمدلوله بهذا الاعتبار ان دعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته لا من قبيل شمول الكل لاجزائه انما يتم في القسم الاول دون الثاني
وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم به افراده بان العبرة بدلالة العام لا بكيفية تعلق الحكم به فيرجع هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان التحمل يعكس العلاقة في
الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزئي في الكلي حيث ان الكلي جزء من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات
افرادها فيختص النفي بها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يقدح اشتراطه بكون الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان زوال الكلي يؤدي الى زوال جزئيه المقوم به وان
كان عرضيا كالضاحك فان زواله يستلزم زوال الفرد الذي هو تمام حقيقته كهذا الضاحك ولا ينافي عدم استلزامه لزوال الانسان او يقال الاطلاق باعتبار الاول او
ان مبنى العرف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في مساعدته على الانتقال الى الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع نعم لا يلائم هذا البيان المحرر
في محل النزاع وكيف كان فالتحقيق في الجواب ان يقال ان انواع العلاقة باسرها انما تعتبر حيث يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه في اوايل الكتاب والبيان المذكور لا
ينهض باثبات نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد به هو سبحانه وحده واجيب
عنه بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة الجمع ولو تعسف في ادخالها فيه بقيد العام بما يتناول ذا الاجزاء كالثلثة منعنا كون
النزاع هنا فيه اما ثانيا فبانه للتعظيم والتخصيص كذلك لما يجري به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك متعارفا للتعظيم ولم
يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره وقد اشرنا الى ما فيه في تحرير محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد
منزلة الجماعة ولعله تعبيدي الاية ويمكن الجواب ايضا بان المراد به تعالى مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم
الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يستبعده اهل اللسان واجيب بانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا للمعهود وليس
المعهود بعام وهذا الجواب انما يدفع من ينكر عموم المعهود واما الا انه هنا لجيد لا ينافي ما ذكرناه من اختيار العموم لان ذلك يختص عندنا بما اذا كان المعهود جماعة كما
اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف على فرد واحد معهود لكن قد ورد التفسير به في رواياتنا المروية عن الائمة عليهم فينبغي توجيهه
اما بجعله من باب التوسع في النسبة كما في قولهم قتل بنو فلان فلانا حيث اسند الفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان يركب الخيل
او بان القائل المذكور لما قال ذلك من قبل جماعة كما يشهد به حكاية المفسرين نزل منزلة تلك الجماعة واطلق عليه لفظ الناس وكيف كان فلا يكون الاستعمال بعلاقة
العموم والخصوص ومنها انه لا ريب في جواز اكلت الخبز وشربت الماء مع ان الماكول والمشروب منهما قد قليل والجواب ان هذا ايضا خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظ
الخبز والماء ليس بعام بل هما للجنس واللام فيهما للتعريف وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعلق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على انه ليس المراد بهما الجنس
من حيث هو بل من حيث الوجود في ضمن بعض الافراد واعلم انا لو جعلنا التقييد بالشرط من باب التخصيص فحقيقة القول بجواز التخصيص المنوع فيما اذا استغرق الشرط ما
كما قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم يتفق عالم شاعر وتعميم النزاع المتقدم اليه بعيد جدا فان اطباقهم على جواز اكرم زيدا ان كان شاعرا على خلافه فليتأمل او علم الا
بانتفاء الشرط كما مر في بعض مباحث الامر يوجب اطباقهم في العام ايضا والفرق بين المثالين غير معقول تمهيد مقال لدفع اشكال قد تداول الاستثناء ويستعمل
في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناوله بدليا او شموليا افراديا او مجموعيا على اشكال في النوع الاول وسواء كان دلالته على الشمول بالوضع ولا والعقل

بمعنى لكن نستعمل حيث يصح ان تستعمل لكن بمعنى ان يكون الحكم السابق موهما لخلاف الحكم الثابت للمدخول فيأتى بها استدراكا لدفع ذلك التوهم سواء اختلف
الحكمان فى الكيف نحو جاءنى القوم الا حمارا او لا نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر والظاهر انه فى المثال متضمنة لنفى الحكم السابق عن اللاحق ايضا ولا حاجة فيه الى
الاضمار بخلاف المثالين الاخيرين فان مفاد ما فيهما مجرد الاستدراك منقسم الى قسمين وقد تاتى بمعنى غير فتقع صفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومنهم
من فرق فى المتصل فقط او مشترك بينه وبين المنقطع لفظا او معنى اقوال اظهرها الاول بشهادة التبادر ولبعد المنقطع عن الاستعمال وقد يؤكد ذلك بانهم
حملوا قول القائل له على عشرة دراهم الا ثوبا على قيمة الثوب فوجها التجوز فى الثوب او اضمار القيمة على الانقطاع والظاهر ان وجه الترجيح عدم ملايمة المقام للحمل
على الانقطاع حيث انه لا ابهام فى الحكم السابق بخلاف اللاحق مضافا الى اصالة البراءة عن الزائد حتى انه لو تحقق الابهام فى مقام كما لو ادعيها المقر له فاقر له
بذلك حمل على الانقطاع احتج ... بظاهر الاستعمال وبانهم قسموا الاستثناء الى متصل ومنقطع فيكون المنقطع استثناء حقيقة والجواب ان الاستعمال لا يوجب الحقيقة
لعدم وجود امارات المجاز وكون لفظ الاستثناء حقيقة فى المنقطع مطلقا او فى الاصطلاح لا يوجب كون الاداة ايضا كذلك ثم فى الاستثناء اشكال مشهور وهو ان
مدلوله مناقض لمدلول الجملة التى ... حيث انها تقتضى دخول المستثنى فى الحكم المذكور وهو يقتضى خروجه عنه ولهم فى التفصى عنه وجوه ثلثة الاول ان

كان الاول تعين حمل العشرة على السبعة مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعين اعتبار الاسناد في الى بعض العشرة وهو الباقي بعد الاخراج
دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعين اعتبار المركب كناية عن السبعة او مجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه الكنائي او المجازي على ما مر تحقيق
الكلام فيهما في اوايل الكتاب على هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضي لا على ما هو ظاهر كلامه من ان المجموع نزلت منزلة كلمة واحدة وضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا
يكاد يخفى على احد نعم ما حققنا ان الوجوه المذكورة تصرفات لفظية لا تجري في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكره ثم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه لجاز ان يستثنى
ما يساوي المستثنى منه او يزيد عليه اذا استثني منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك له علي عشرة الا عشرة الا خمسة عشر والتالي باطل بيان الملازمة اما على مذهب
السكاكي فلان العشرة مستعمل في الخمسة لانه الباقي بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة واما على مذهب الحاجبي فلان الاشكال لا يندفع على
طريقته الا ان جعل الاستثناء الاخير مما بقي من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات اذ كان هناك اخراجات متعددة ولا ريب ان الباقي من العشرة بعد اخراج خمسة عشر
منه انما هو خمسة وهو بعض اخراجه من العشرة والاسناد الى ما بقي منه واما على مذهب القاضي فان تسمية الباقي بهذا الاسم على الجملة نوعية لا شخصية فلا بد من التزام
جوازها بكل ما دل عليه صح له واما بطلان التالي فمعلوم من العرف والاستعمال بل الظاهر ان لا مخالف فيه كما يرشد اليه اطباقهم على بطلان الاستثناء المستوعب من غير
تعرض للفرق فيما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء البعض او لم يتعقبه لكن صرح الشهيد الثاني في الروضة بجواز ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى
الاخراج في الحقيقة بالباقي من المستثنى بعد الاخراج وهو لا يستوعب لان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير بان ما ذكره انما يتجه
اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا راجعنا وجدنا تنافيا في الاستعمال المذكور وعدم مساعدة الطبع عليه وهو كاف في اثبات المنع ومنه يظهر عدم كون
المبني في الاستثناء على حسب ما قرره وعلى ان فيها خروجا عما هو الظاهر المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جاءني الرجال الا زيدا استناد المجيء الى جميع احاد الرجال
دون بعضهم ومما يدل على ذلك او يؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلاثة رجال فاتاك الرجل او رجلان منهم تقول الرجال جاؤني الا واحدا او اثنين منهم دون جاءني
او جاءاني فلو كان الفعل مسندا الى الواحد او الاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع والمركب والمستعمل فيهما لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بل
لا اقل من جواز ذلك مراعاة لجانب المعنى مع ما يلزمهم من عدم دلالة الاستثناء على مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم اذ قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد
ثبوت الحكم بالباقي بعده وذلك لا يقتضي ثبوت خلافه له ولا يلزم خلو الاخراج عن الفائدة لجواز تعلق القصد بثبات حكم الباقي فقط ولو لعدم العلم بحال غيره وكم
اظهرية تلك النكتة غير مسموع مع ان ذلك يقتضي ان يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفها صريح العرف والاستعمال يكذبه ويمكن دفعه على القولين الاولين بان الا
عندهم ليست موضوعة لمطلق الاخراج ما لا يشارك الباقي في الحكم واقعا وعلى الثالث بان الواضع خص المركب المذكور بالباقي فيها اذا لم يشارك مدلول مدخول
الا له في الحكم واقعا وفي الوجهين تعسف لا سيما الاخير مضافا الى ما يرد على القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه معربا بالحركات الثلث
من غير تعلق عامل لفظا او معنويه فان العشرة على القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع الوحدات ولم يقع عليه الاسناد والتعليق بل على بعضه كالسبعة
وظاهر انه لا يتعلق العامل ببعض معناه الا بتعلقه بكله فيلزم تجرد العشرة باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلاف اعرابه باختلاف العوامل في الاعراب
وغاية ما في الباب ان يقال لما كان لفظ العشرة هناك قائما مقام السبعة مثلا عومل معاملته واجري عليه حكمه او يقال استناد العامل الى جزء المعنى يقوم مقام استناده
الى الكل فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب لا يخفى ما فيهما من التعسف على القول الثاني من ان اطلاق العشرة على السبعة مما لا يساعد عليه الذوق فانا نقطع بان قول
القائل اخذ هذه العشرة مثلا مشيرا الى السبعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه
سابقا ودعوى جوازه في خصوص التركيب المذكور تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان المجاز المركب والكناية المركبة انما يتبعان اصلهما في الاعراب كما في مثل
الامثال ومن لا يتغير واللفظ المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان يقال يلزم ذلك اذا كان التركيب تاما او مع
العامل والا فلا واعلم ان من القوم من زاد في التفصي عن اشكال التناقض وجها اخر وهو ان ما ذكرنا من قولك ان زيدا مخرج عن النسبة الى المسند بان يريد جميع المسند ويثبت
اليه فيأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب بصفة للنسبة لا اعتقادية ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج منها شيئا ثم
تفيد الاعتقاد وهذا غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الاعتقاد للكشف عن الواقع فان تعلقت فيه عاد الاشكال من لزوم
التناقض لتحققه باثبات النسبة ورفعها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعملت في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم تدل على وقوع الحكم بالنسبة
الى الباقي بعد الاخراج وان اريد بها مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى المخرج فصحته بظاهره مبني على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد
معنييه الحقيقي والمجازي وقد سبق بطلانه الا ان يقال انها مستعملة في معنى واحد وهو مجرد الربط وهو ظاهر في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة على خلافه لكن
لا يكون في افادة الاستثناء المخالفة حكم ما بعدها لما قبلها الا بالبناء على التعسف السابق واذ تبين لك مما ذكرنا ضعف الوجوه المذكورة فاعلم ان لنا في التفصي
عن الاشكال المذكور وجهين اخرين احدهما وهو قريب في البعد الى الوجوه المتقدمة ان اسناد الحكم الى العشرة مثلا يصح باعتبار الجزء فيه بتمامه كما يصح باعتبار الجزء لبعضه
توسعا منزلا الجزء للبعض منزلة الجزء للكل حيث كان ذلك جزء وجاء الظاهر فان الظاهر اسناده الى الكل ثبوته للكل احتيج الى نصب قرينة يدل عليه من استثناء ونحوه
وبالجملة نتخلص بالتصرف في الاسناد الكلي لا كما زعمه الحاجبي ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخراج ولا كما زعم البعض حيث جعل
الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج بل نجعله لاحقا للكل تبعا لثبوته للبعض فانه كما ينزل الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك
قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشيء الى غير ما هو له حيث يسند الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه واقعا ولا يكون كذبا لابتنائه على التاويل
والتنزيل بخلاف الكذب لا يقال لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي بعد الاخراج مع تعدده لان البعض الذي صح الاسناد
الى الكل باعتبار ثبوته له على ما مر منه لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض مما يختلف قربا وبعدا باختلاف البعض قلة وكثرة وهذا لا ثبوت

الحكم لغير ما نص على خروجه اذ يحيل الاسناد الى الكل ثبوته لبعضه فيكون ظاهرا فيه لا محالة ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ثابت بالنسبة بل ربما
فيصح ان يستند الى ذلك ثم ان قلنا بان اسناد الشيء الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ المذكور تجوز اصلا والا كان التجوز في الاسناد
فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من حيث النسبة فان الظاهر منه في المقام عدم الابتناء على التاويل المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر منها الاخراج ولا اخراج
على التاويل المذكور الثاني وهو المعتمد ان المراد بالمستثنى منه ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ والمتبادر عند الاستعمال
والاخراج راجع اليه ولا اشكال عليه لانه انما يرد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب ظاهر مؤدى الخطاب فالتزامه مما لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح لا عقلا ولا عرفا
وان اريد التناقض بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعني ما تعلق به القصد بالذات على ما يساعد عليه ظاهر الاستعمال ثم الظاهر ان المقصود بالذات انما هو ثبوت الحكم
الى ما عدا المستثنى والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد تبعا لشمول اللفظ له وكذا لا يلزم الكذب اذ المدار فيه على عدم مطابقة النسبة المقصودة بالذات على ما يستفاد
من الكلام ولو بمعونة المقام اذ كما لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التي يدل عليها الكلام ما لم تكن مقصودة والا لكان قولنا رايت اسدا يرمي كلاما كاذبا كذلك لا
عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة ما لم تكن مقصودة بالذات والا لكذبت الكنايات التي لا تطابق معانيها الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد
ومهزول الفصيل وجبان الكلب حيث لا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب فلا يصح الاستعمال المذكور وجوازه مما لا مجال لانكاره ومن نبه عليه بعضهم مع
انه يشتمل على نسب جزئية مقصودة غير مطابقة للواقع بناء على ما حققنا في بعض وجوه الكناية من ان اللفظ المستعمل في الملزوم ليتنقل منه الى لازمه فلو صح
في الكذب على مجرد ذلك لاتجه المنع فيها وحيث اعتبرنا ان تكون النسب الغير المطابقة مقصودة بالذات خرج عنه لان النسب التي تشتمل عليها غير مقصودة لذاتها بل
للانتقال منها الى لازمها وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها بالنسبة اليه فلا عبرة هنا لان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما
هي النسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا في معنى واحد وهو افادة النسبة
الواقعية والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهوم من اطلاقها حيث لا قرينة على الخلاف او القرائن المحفوفة بها
فلا يوجب تعدد المعنى المراد فصل الاجماع في بطلان الاستثناء المستوعب كالخلاف في صحة استثناء ما دون النصف حكى ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي التفصيل
في المقام بين ما اذا اتحد المستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا كل انسان او انحصر افراد المستثنى منه في افراد المستثنى عقلا او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك
او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا وانحصرت افراده في افراده اتفاقا نحو قوله اكرم كل من يزورك الا الفاسق واتفق انه لم يزره الا الفاسق فيحكم بالمنع في القسمين
الاولين دون الاخير للقطع بجوازه لذلك فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فيما اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما مر في بحث الامر بالشيء مع علم الامر
بانتفاء الشرط هذا وفي جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب اقوال فالاكثر على ما قيل على الجواز وعن الحنابلة والقاضي المنع فاعتبروا بقاء الاكثر وربما قيل بجوازه
المساوي خاصة وفصل شاذ بين ما اذا كان المستثنى منه عددا صريحا كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول بقاء الاكثر وفي الثاني
وموضع النزاع جواز الاستعمال وعدمه مطلقا لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عناوينهم وادلتهم وسائر كلماتهم فيما عليه هذا والمختار انه
البالغ الاولون لنا وجوه منها انه لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به لا حجر فيهما اذ اصحاوا فادا الماعرفت من ان الاستثناء لا يوجب التجوز
فيهما واما ان يكون من جهة الاداة ولا حجر فيها ايضا لانها موضوعة لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيشمل اخراج الاقل والاكثر نعم قد
يبلغ اخراج الاكثر الى حد الاستبشاع فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير وهذا من اضعف مثل قول القائل له على الف الا تسعمائة
وتسعة وتسعين وفي مثل قوله على الف الا واحدا او واحدا وعد الى مائة او ما يبين لم يعرف في شناعة كل من التعبيرين بل ربما كان الثاني عندنا اقوى في البشاعة من الاول
مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثاني فيتعين الصحة على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وقبح التعبير لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء يوجب
التجوز في المستثنى منه او في النسبة اتجه المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلهما نظرا الى انتفاء العلاقة المصححة فان قلت اي فرق بين الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه
على تقدير المجاز حيث بنيت المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع في الثاني ناش من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر
خارج عن استعمال اللفظ طار عليه فساده لا يقتضي فساد استعمال اللفظ ومنها قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى الغاوين
وهم الاكثر بالوجدان وبدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون ولو ورد عكسه في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية واعترض بان الاستثناء منقطع لان المراد بعبادي المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف فلا اخراج سلمنا لكن لا
نسلم اكثرية الغاوين لان العباد يتناول الملائكة والجن ايضا والغاوون اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما مر فلا يصار اليه بعد
الحقيقة وكون الاضافة للتشريف ثم لمنافاته لعموم المضاف وربما يؤيد ما ذكر قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد هنا
خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين حمل العباد في الاية السابقة ايضا عليهم ويضعف بان ارادة الخصوص في احدهما لا ينافي ارادة العموم
في الاخرى مع مساعدة ظاهر اللفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الايتين في مدلول المفردات بل في محصل المعنى وذلك انه لا يختلف على التقديرين مع احتمال ان يراد بالعباد
في هذه الاية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه عليهم نفي اقتداره على قهرهم واجبارهم على المعاصي بحيث يخرجهم عن حد التمكن والاختيار كما فسر به قوله تعالى
وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم الاية وقوله حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان ويراد بالسلطان في الاية السابقة الغلبة عليهم بالتسويل
والوسوسة والاغواء مع بقاء القدرة والاختيار وليس المراد بعبادي الانبياء بشهادة سوق الاية عليهم مع تصريح المفسرين به واعترض بعض المعاصرين
ايضا بان ظاهر العام اعني عبادي لما كان متناولا للاصناف كثيرة فاخراج صنف واحد منهم هم الغاوون وان كثرت افراده لا يستلزم كون الاصناف الباقية اقل الا
انه اذا كان هناك جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء فاضفتهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن تصحيحه بما ذكر لان كلا

ح اكثر وامّا لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر الظرفاء عد قبيحا هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضي العموم بحسب
الافراد فلا يعم الاصناف من حيث كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناوله للافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظاهر من غير شاهد فلا
يعبأ به اما التمسك بصحة جاء الاصناف الا الظرفاء كما في بعض النسخ فليس بشيء لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية والظرفاء من حيث كونهم
صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاضياف الا الظرفاء ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي
فاستثناء الظرفاء منهم استثناء للاكثر واما ما ادعاه من قبح ذلك عند قوله الا زيدا وعمروا الى اخر الظرفاء فانما يسلم منه القبح بمعنى الاستبشاع لا لما ذكره
بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة لا القبح بمعنى الغلط على ما عرفت ومع ذلك فلا لازم لمقالته ان يصح ذلك لا سيما اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء
حيث ان المخرج ح صنف من الاصناف والباقي اكثر منه اذ لا فرق بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور هناك بوجه الاجمال
وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره العضدي من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته وان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا قطع في محل النزاع
فيتجه المنع عليه ورد بان هذه العبارة وارده في الحديث القدسي فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا بانه يجوز ان يكون المعنى لا يقدر على الاطعام
الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم فلا دلالة فيه على عمومه ولا يخفى ان هذا التوجيه مما لا
يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن سياق الحديث مع ما يلزمه من ارتكاب تخصيصه بالاكثر ايضا لان اكثر الناس يريدون الاطعام من غيره تعالى ولا يبقون على صفة
الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد وذلك دليل على صحته ولو الغوه لالزموه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب
والظاهر ان الاتفاق فيه غير ثابت لنقل البعض عن بعضهم القول بالزامه بتمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد
لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد نظرا الى ان الاقرار عنده عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة لغة وان
النصوصية ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا على اصالة البراءة كما لو رفع تسعة فانه لا يحكم عليه ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا وهذا بخلاف الاستثناء
المستوعب فانه لغو محض ويؤخذ باول الكلام هذا محصل كلامه ويمكن ان يرد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول
يتعين الغاؤه كالاستثناء المستوعب كما لو ابدل همزتها او لامها بحرف اخر من غير تامل او عبر عن المستثنى بلفظ غلط كما لو ابدل دال الدرهم بحرف اخر لتساوي الكل
في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى وليس صحة استعمالهما منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيد منع
من القبول فيه ولو وجه وبان التفرقة بين الاستثناء المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المستوعب لغوا محضا اما لانه نفس
الاستثناء غلط او لاستلزامه لغا ما قبله حيث يراد منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان في المثال المذكور فالاستثناء فيه ايضا لغو محض بالاعتبار فكما
يؤخذ بمؤدى الثاني من كونه اقرارا بواحد مع كونه غلطا فيؤخذ ايضا بمؤدى الاول من عدم اشتغال ذمته بشيء وان كان غلطا فان معنى له علي عشرة الا عشرة ان
ليس له علي شيء وان كان استعمالا على خلاف القانون وجريان اصالة البراءة هنا اولى نعم يتجه ان يقال ان صحة الكلام المذكور حيث كان الظاهر من حال المستعمل
البناء على الصحة اجتهادا او تقليدا تنزيلا لكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان فكما لو اقر من يعرف من مذهبه الصحة لم يلزمه بما زاد على الواحد قطعا وان
منعنا جوازه فكذلك من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فلا يبعد الزامه بتمامه حجة الخصم وجوه منها ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع
بالوضع النوعي للاخراج والاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع فيها كون الاستثناء موضوعا لاخراج الاقل واما كونه
موضوعا لمطلق الاخراج فغير ثابت فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان الاستعمال اعم منها
فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة في التحقير ونحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل
العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لاشتماله على التطويل من غير فائدة بل لمخالفته لما يفهمونه من طريقة الاستعمال نعم قد يتوقف ذلك في مقام السخرية
والتمليح ثم ايد ذلك بان المستثنى في معرض الاستثناء غالبا القلة وان الغالب في وقوع الاستثناء البدائي كما هو الشايع في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في القليل وليس
ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصا وجوابه بعد خروج مقالته عن محل البحث كما اشرنا اليه انا قد بينا بموجب التبادر ان اداة الاستثناء
موضوعة لمطلق الاخراج اي لكل فرد من افراد الاخراج اجمالا من غير اختصاصه ببعض دون بعض فلا يصغى الى ما ذكره على ان لنا ان نتمسك عليه بظاهر الاستعمال فانه في مثل
المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الاستعمال اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستدعي الحقيقة تعدد الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما
يرى من الاستبشاع في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم الملائمة بين الحكم المدلول عليه باول الكلام وبين الحكم المدلول عليه باخره
من غير نكتة توجب المصير الى ارتكابه ولهذا قد يترتب عليه نكتة تمليح او تهكم او نحو ذلك فيحسن من غير استبشاع ثم الاستبشاع الحاصل على تقدير عدمها ناشئ في التركيب من
قبل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد المتنافيين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق لا تختص وضعا بعطف احد المتناسبين
على الاخر ولهذا يجد بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض الغناء لبيان توجه المنع عليه اولا ومنافاته للوجوه المذكورة
في دفع التناقض ثانيا فانه على تقدير ان اطلق المستثنى منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه وعلى قياسه الكلام على بقية الوجوه
ولهذا لو اعترف المقر بانه اراد بقوله علي عشرة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه تسعة فتدارك بقوله الا ثلثه الزم بتمام العشرة في وجه قوي لانه عند
التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتكلم فيذكره وهو بعد غير متعد عن المحل فيتدارك بالاستثناء محتملا للسامع انه كان قاصدا
اياه من اول الامر وصونا لكلامه عن التدافع فيؤخذ بالظاهر هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره من ان وضع الاستثناء نوعي غير مرضي عندنا بل التحقيق انه شخصي وقد
مر الكلام في نظايره ومنها ان قضية الاصل عدم جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما دون النصف لقيام الدليل عليه فيبقى ما عداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه

ماعرفت

ماعرفت مما حققناه في دفع التناقض ومنها انه لو قال له علي عشرة دراهم الا تسعة او تسعة ونصف عشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه
مط وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فمجرد الاستهجان لا يقتضيه وان اريد اثبات عدمه اي الاستعمال من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل
والتنافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوته مط واما القولان الاخيران فمستندهما غير واضح **فصل** الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالف
الحنفية في المقامين فجعلوا مفاد الجملة توقف الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فجعلوا اداة الاستثناء للسكوت والاعلام بعدم التعرض للمستثنى
في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول
ويشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا فكان عليهم ان يخصوا الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما اذا كان الاستثناء الا
الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه يوجب توقف ذلك الحكم له حيث لم يعلم صدقه فيمن نبه على انه يقصدهم في الحكم المذكور نعم
يظهر للنزاع هناك ثمرة في بعض الاحكام كما سننبه عليه في مسئلة التعاقب لنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار
ما تعلق به من النسبة الواقعية وذلك يوجب مخالفته لها واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل وثانيا ان المستثنى لو كان في حكم
المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو جائني القوم الا زيدا وزيد لم يقعد وما يقرب من انها تفيد بحسب عرف الشرع لا اللغة فقد قوبل بان النبي
كان يكتفي بها في اسلام قائلها من غير تفتيش عن اطلاعه على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهية
اذ لم ينكر احد منهم وجود صانع مدبر للنظام على الظ وانما كان في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الالهية عن غيره تعالى يستلزم اعترافهم بالالهية له تعالى
مع انه ربما كان يكتفي في الاسلام بمجرد الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة وهو يستلزم الاقرار بالالهية قطعا وثالثا اجماع علماء العربية على ان
الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بانه مجاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما له تعسف واضح
يابى عنه صريح كلماتهم ووهم العضدي التوفيق بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية
فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده حيث يقتضي عدم الحكم النفي فيه وان قيس الى النسبة الخارجية لم يكن له دلالة على نفيها ولا على اثباتها
فحمل اجماع علماء العربية على المعنى الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه التفتازاني بان النزاع على هذا التوجيه لا يبقى في الجمل الانشائية التي
هي العمدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية ويلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ووجهه
المحشي الشيرازي بحمله اولا بان هناك ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم مما ذكره ان يكون زيد في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب الخاص اعني الايجاب
الذي انشاه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مط ولو بامر اخر فيمكن تحرير نزاعهم في المقام الثاني فيكون مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم
الايجاب المط وان كان محكوما عليه عندهم بعدم الايجاب الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية هو الاعلام بعدم قصد تعلق الايجاب
باكرام زيد وهذا غير ما يجعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فان الكلام في الدلالة اللفظية التي هي مقصود المتكلم لا في
الدلالة مط وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية وليس في الجمل الانشائية نسبة خارجية فهو خارج عن محل البحث وهذا محصل كلامه
وضح مرامه ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف في كلامه لعدم مساعدة الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا فليتامل والثاني يقتضي ان يكون النزاع في
كيفية الدلالة لا في اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظ منهم عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق
ان ما جعله العضدي توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية تعسف بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي يقتضي
الاثبات وبالعكس انه يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم جعلوه للاثبات على ما ذكره
يكون للنفي ايضا احتجوا بمثل لا علم الا بحجة ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء فيه على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحجة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل
بالضرورة والاتفاق والجواب ان استثناء الطهور والصلوة والحجة من العلم غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا صلوة الا صلوة
بطهور ولا علم الا علم بحجة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة بشيء او بوجه الا بطهور ولا علم بشيء او بوجه الا بحجة فان زعموا ان العبارتين على التقدير الاول
تقتضيان ما ذكروه فضعفه ظ كما اشار اليه التفتازاني وغيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي اثبات صحة الصلوة مع
الطهور في الجملة لا مط اذ ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جمل فعلية او اسمية مفيدة مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا جاء
القوم او ما جاء الا المشاة كان قولنا الا المشاة في قوة قولنا ما جاء المشاة او جاءوا فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال الا الحفاة
من غير خروج عن الظ كذا اذا قلنا ما جائني الا العالم دل على مجيء العالم كما لو قلت جائني العالم لا على مجيء كل فرد منه كذا اذا قلنا الا عالم عند قصد الجنسية ولا خفاء في
ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظ منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جائني العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة
من الاثبات كان الظ نفي الحكم عن فرد لا بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جائني الرجال الا عالما دل على ان عالما لم يجئ لا ان كل فرد منه لم يجئ بدليل صحة الاستثناء منه من غير
خروج عن الظ على ان الحمل على الاثبات الكلي في الباب المذكور مستقيم بناء على تعلق النفي بالماهية الحقيقية سواء قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح او الاعم ولا يلزم خلو الكلام
عن الفائدة لدلالته على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه وان زعموا انهما يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان مفاده ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور
فقط وان العلم يكون مع الحجة او بالحجة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فينافي شرطية غير ما هو ظاهر فيه ولا مخلص عنه الا بحمل القصر فيه على القصر الاضافي وهو متداول
في المقام شايع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال واما ما يرى من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لا انها تحصل بمجرده
فمبني على استظهار كون الغرض في ذلك اصابيانه فيرجع فلا ينافي ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم بخلافه بالرفع وجوابه

ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام السابق عن مدخولها فان كانت تلك النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها
يقتضي رفع ما انشاه من طلب او غيره بالنسبة اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة الخارجية
ورفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم اللاحق لوجود الشيء باعتبار كونه وجها له لاحق لذلك الشيء فيكون مفادها في القسمين ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى
لامتناع ارتفاع النقيضين **فصل** اذا خص العام فقد اختلفوا في كونه حقيقة او مجازا الى اقوال ثالثها حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون لكثرته يعسر العلم
بقدره والا فمجاز ورابعها حقيقة ان خص بغير المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والا فمجاز وخامسها حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها وعزي
ذلك الى القاضي وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وحكي القول به عن عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي متصل او منفصل وثامنها
حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ونسب الى الرازي والتحقيق عندك ان العام المخصوص ان كان تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز سواء كان موضوعا
للعموم ابتداء ككل وتوابعها او كان موضوعا لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان
التخصيص باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة الى ما عدا البعض بتقييد مدلوله كما في الوصف او حكمه كما في الشرط والغاية بناء على عد الثلثة المتاخرة من هذا الباب
فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيقع العام في نحو زرني كل عالم او العلماء او من زرته او ما زارني عالم اذا اريد بلفظه في الموارد الاربعة البعض لمقارنة
للكل حقيقة وحكما باعتبار كونه للكل وبعبارة اخرى لو اطلق اللفظ المخصوص بالكل وضعا على الجزء بلا قرينة الكل فهو مجاز ونحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او الا
عدوا او الى ان يفسقوا او الا الفساق او العلماء عدا لهم او من اكرمك بلحاظ القيود الاربعة المتاخرة او لا تهن رجلا باحد القيود الاربعة المتقدمة فهو حقيقة قلنا في المقام
دعويان لنا على اولهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله في غيره باعتبار استعماله في غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وستسمع المقام مزيد توضيح في دفع حجج المنكر
ولنا على الثانية ان العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصلي فيكون حقيقة وكونه المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك
اراده من غير لفظ العام كما حققنا سابقا وعوم لنكرة المتعقبة للنفي والمسبوقة بكل على حسب اطلاقها وتقييدها فلا ينافي الحقيقة اعتبار العموم فيهما متاخرا عن اعتبار التقييد
على تقدير اشتمالها عليه اما التخصيص بالشرط والغاية فهما راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستلزامه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط
والمتحققة قبل الغاية راجع الى تقييد مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص فكذا بعده
لم يتغير وانما طرأ عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناوله والجواب اما اولا فبالنقض باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء كاطلاق الانسان
على بعض فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبالحل وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فكونه
حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشيء لان المراد بتناوله
للباقي على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان شموليا فالدال على الكل دال بتلك الدلالة على الجزء فالدلالتان متحدتان
ذاتا وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيانه في مبحث الدلالات وان كان افراديا فالدلالة على كل فرد على وجه الوضع كما مر في بابه فيه اوضح واما ما يقال من ان كونه
لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فقد يدفع بان ذلك كيف لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير ايضا
او لا يتناوله فاذا كان التناول حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه الباقي الى
الفهم بحيث لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي التبادر بدون القرينة والا فالمعنى المجازي ايضا يتبادر من المجاز بعد ملاحظة
القرينة فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما يتوهم من ان تبادر الباقي وارادته منه لا يحتاج الى القرينة وانما المحتاج
اليها عدم ارادة المخرج تحريرا بان الذي لا يحتاج الى القرينة هو تبادر الباقي وارادته في ضمن تبادر الكل وارادته لا تبادره وارادته مطلقا حجة القول بانه مجاز في الباقي
مطلقا وجهان الاول انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والثاني باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي مغاير له ضرورة مغايرة البعض للكل فاذا كان
حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان التالي فلان الكلام في الالفاظ التي تختص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة
فيه كان كل مجاز حقيقة والتالي منضح البطلان اما الملازمة فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها ظاهرا في العموم وكل لفظ
بالنسبة الى معناه المجازي كذلك قال العضدي بعد ان ذكر الدليلين وقد يقرر الاستغراق باقيا اذ المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من
بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء اعمهم الطوال او اختص ببعضهم ولذلك يقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم
وايضا فلم يرد الباقي بوضع امة انا نبل بالوضع والاستعمال الاول فانما طرأ عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز ويعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه
وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان وصف بني تميم بكونهم طوالا لا يوجب ان يراد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناع صدق الجميع بكونهم طوالا اذا
كان فيهم من لا يتصف به واما ثانيا فلان ما التزمه من الصغرى فيتعسف واضح يقطع بفساده كل من له مسكة بمدلول الالفاظ فان وجوه تركيب اللفظ يختلف باختلاف طرق
التادية فيفرق بين قول القائل اكرم الطوال من بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث عبر في الاول بطريق الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق
الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه الصور اتحاد طرق التادية وان المساواة في الاحكام واما الضمير في قوله اما القصار منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر
المقيد ولو بطريق الاستخدام ودعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه استعماله فيه مجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان واما الثاني فلان لفظ العام اذا
كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا محالة نعم يتم على اصل الحاجبية الا انه يفهم
على اطلاقها فان الجمع المعرف مختص بالعموم وضعا حيث لا يتعين ما دونه من المراتب ككل الموضوع معناه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايضا ولا اشتراك فان مدلول الجمع
المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشيء او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها بحيث لا شاهد على التعيين بتعين المرتبة في

الجمع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف ونحوه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك ويعرف الكلام في نظائره تمام حجة القول بانه حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر في عدد بحيث يكون الباقي كذلك يكون عاما والجواب منع كون ذلك معنى العموم بل معنى
تناوله لجميع افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة والا فلا تجوز سواء
انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ بمعنى كون اللفظ متناولا لما لا ينحصر معنى لفظ العام
لا معنى صيغه المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم ان ذلك معنى العام ايضا والا لكان ذلك مدلول الصيغ ايضا بل معنى اعم من ذلك كما عرفت
حجة من فصل بين التخصيص بما لا يستقل وبين التخصيص بما لا يستقل كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كاكرم بني تميم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز
لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس وللعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد
بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له او لا بحيث لا يحتمل معه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم واجيب بان الواو في مسلمون كالف ضارب جزء
للكلمة والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه يعد كلمة واحدة لا ان مسلما للجنس واللام للقيد والاستثناء
اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه مجازا كونها مجازات وفيه نظر لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم
ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل فهذا امع فساده في نفسه تشهد التبادر على خلافه غير ملائم لما ذكروه في حد المركب من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على
جزء المعنى وجوهره يدل على الجزء الاخر وكذا نحو ضارب وسكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى ومبنى تدل على الجزء الاخر فان الالتزام بتعدد الوضع هنا يوجب الالتزام
به هنا بطريق اولى وان اريد انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على المعنى بدلالتين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث
اللفظ ففيه ان مدار الاستدلال ليس على كونهما كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين والبين ان الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع
المستعمل سواء وصف عرفا بكونه كلمة او لا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا ينتقض عكسه بمثل ذلك واما ما ذكر
في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة العموم فلم يثبت عندنا فانه لمقالة الخصم فلا يصلح جوابا عنه وبتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان التخصيص بما لا
يستقل من قبيل التقييد في عدم استلزامه التجوز واراد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقام كلامه حيث انهما يشتركان في كونهما
مستعملين في تمام المعنى وان الزايد عليه من التخصيص والتقييد ادمن امر اخر ولا حاجة له الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم مما يكون التقييد فيه كالجزء حتى يرد عليه منع كونهما
كلمتين عرفا بل له ان يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقولك اضرب زيدا فان اضرب بمجرده مع قطع النظر عن القيد موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار مفادا تحو
طلب ضرب خاص بحيث لا يحتمل غيره وهو غير ما وضع له لفظ اضرب وبه يظهر النقض واما الحل فيانه ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون بارادة غير معنى الموضوع له منه
لا بان يكون المراد منه ومن غيره غير معنى الموضوع له فان ذلك لا يوجب صيرورة اللفظ مجازا والا لكان كل لفظ مجازا اذا تركب مع غيره ولا ريب ان القائل اضرب زيدا
لا يريد بقوله اضرب الا طلب الضرب المطلق وبتقييده بزيد لا ينافي ارادته ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب المقيد لان ارادة المقيد تشتمل على ارادة المطلق اذ المراد
بالمطلق ذات المطلق لا هو بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس مسلمون والمسلم وان اراد ان التخصيص بغير المستقل مطلقا من قبيل التقييد كما يشعر به اطلاقه كلامه فغير سديد
ظاهرا لان لفظ العام اذا اختص بالعموم وضعا كلفظة كل فاذا اطلق واريد به البعض كما لو قيل اكرم كل عالم الا زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا
قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه مجاز ايضا ولا يخفى ان مثل هذا الفرض بعيد عن المحاورات
وكان كلام المفصل مبني على ما هو المتداول ثم لا يذهب عليك ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ينافي ما ذكروه في الاستثناء من مصير
الاكثر الى ان المستثنى منه مستعمل فيما عدا المستثنى مجازا اذ لا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام وغيره حجة القاضي ما مر في حجة المفصل المتقدم لانه اخرج الصفة
منها نظرا الى ان الصفة بمنزلة مخصص مستقل وليس تخصيصها لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان
النامي وقد لا تشمل كما في الصفات الاحترازية لكن ذلك يعلم من امر خارج لا من نفس الصفة فلا يتناولها الدليل ولعله يستدل بمثل ذلك في اخراج الغاية والبدل وفيهما
لا يستلزم التخصيص في نفسها وانما يستلزمه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة اخص من الموصوف وتخصيصها ح
لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم الاخراج في نفسه بل لخصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم
العلماء ان تمكنت لا يفيد التخصيص فالفرق تحكم وتمام الكلام فيستعرف مما مر حجة عبد الجبار مامر الا انه استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شيء لما مر
من ان المستثنى منه مستعمل في العموم وان التخصيص في الاسناد وهذا منه مناقشة لفظية وفساده ما يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير الدعوى ايضا
ولم يتعرض لهما في الاستدلال والوجه في الاخير واضح لجريان العلة المذكورة فيه واما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم حجة المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره
ان المخصص بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا الى اخر ما مر والكلام فيه على حذو ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد كما نص عليه
علماء العربية فكان بطلان ارادة البعض عند تكريره الاحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته وجوابه ظ لا يحتاج الى البيان المنع تساويهما في جميع الاحكام فان الوضع
هناك متعلق بخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره بخلاف المقام **فصل** اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا وانما خصصنا بمورد
الاجمال لانه اذا اشتمل على غير مورده غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الاتي واختلفوا فيما اذا تخصص بما
علم فيه انه هل يبقى حجة في الباقي او لا الى اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا ورابعها انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كما انبأ عن غيره كان
حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي كما انبأ عن الذمي والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا ومخرجا عن الحرز وتعلل المراد الفرق بين
العام المخصص بالشرط او الغاية وبين غيره فانه لا يبقى في الاول لبقاء عدم تقييد الحكم بالشرط والغاية المستلزم من عدم تعلقه ببعض افراده من انتفاء الشرط والحادث بعد

الغاية بطلانه بناء على عدمها وخامسها انه ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين في المراد قبل اخراج الذمي والا فلا كاقيموا
الصلوة فانه يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلث على اختلاف القولين دون ما زاد عليه والحق عندنا انه حجة مطلقا
كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا وربما ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه اقوى من العام الغير المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لنا
على ذلك بعد مساعدة القواعد اللفظية عليه فهم اهل العرف منه ثبوت الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا او قال
بعد ذلك لا تكرم زيدا فترك اكرام غيره ايضا ولا ريب في فهم اذا استند الى اللفظ كان حجة وايضا فان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من غير نكير منهم
وذلك منهم اجماع على حجيتها وقد يستدل بان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب وارتضاه بعض المعاصرين بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول
الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه فخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل به فان اريد به التناول الواقعي فهو
مختص بما يكون تخصيصه ابتداء لا علم بوان التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والسر فيه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور تبعي وضعي يزول بعده فلا
يجعل الموضوع المستصحب وقد يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له متوقفا على افادته للمخرج والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان
التوقف ان كان ثابتا على تقدير العكس ايضا كان دورا والا كان ترجيحا بلا مرجح والاظهر ان يقال كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هناك ترجيح حقيقة وجوابه انه ان اريد
بتوقفه على افادته للمخرج انما يتناول التوقف على سبيل المعية فبطلان التالي ثم وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الحجية باعتبار ان الاول
ان اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه ومادونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هذا
يظهر ضعف حجة المفصل اعني المفصل الاول لان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني ان تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا او مالا
يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما اولا فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم من تساوي المراتب نظرا الى اشتراكها
في كونه حقيقة فيها اما التخصيص بالوصف فلو رود موجب العموم على المقيد فيفيد التناول للجميع افراده واما في الشرط والغاية فلانهما من قيود الحكم فلا ينافيان
عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فانما هو لافادتها تقييد المورد كالوصف واما في البدل فلوجود موجب العموم فيه واما في الاستثناء فلانه يفيد نفي الحكم المقصود
بالباقي من جهة مادونه ولولا ذلك الاستعمال يقتضي بكون المستعمل فيه مرادا ايضا لما خالفنا في ورود التخصيص لقيام امارة فيتعين الاخذ بمقتضاه في الباقي واما ثانيا
فبان ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات لم ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي اظهر مما دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح
ومن هذا يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايضا فان خروجه عن ظهور العموم لا يقتضي ان لا يكون له ظهور في مراتب التخصيص واعلم انه قد يشكل في المقام بان تحرير النزاع هنا
يكون القول بعدم الحجية مطلقا والدليل المذكور يقتضي تخصيصا بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من قال بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل
المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر فيه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية في ضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضي
ان يكون القول بعدم الحجية مطلقا اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة وح فينهض على دفع القول بكونه حجة في الباقي لكونه حقيقة فيه
بضميمة مبناها مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني والنزاع في كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان
يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه من المراتب الحقيقة والمجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض الاوهام لما عرفت من ان الاحتجاج على
عدمها بالمجازية لبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في ايراده وكذا ترجيح بقية الاقوال **فصل** اختلفوا في التمسك بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص فذهب
الاكثرون الى المنع بل نقل الحاجبي عليه تبعا للغزالي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ البحث وهو مردود بنقل جماعة مصيرهم بعض الى جواز العمل به قبل البحث مطلقا ورد بعضهم بان
مراده فائدة وجوب الاعتقاد بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم انه لم يتبين مذاك والانقراض الاعتقاد ثم تنسب الى عبارة فانه لم يخرج عن مطارح انظار العلماء ولا يخفى بعده وحكي العلامة
ان كلامه في التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز مع استقرابه المنع في النهاية وكلامه في هذا البحث من التهذيب وان كان ظاهرا في ذلك الا ان عبارته فيه في بحث المبين نص في
المنع مع دعوى الاجماع عليه من متاخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل يكفي دليل يحصل المعارض قبل الفحص عنه ثم اختلف المانعون فذهب اكثرهم الى كفاية
الفحص بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وربما يحصل من فحوى كلامهم هذا انه لو حصل الظن بعدم المخصص قبل البحث كفى وهو قوي مع قوة الظن وقال القاضي لا بد من القطع
بانتفائه ولا يكفي الظن به والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون لنا ليس من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل في كل دليل ظني
يحتمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم تداولوا افرادها بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى
لنا انا علمنا بوجود المخصص لكثير من العمومات التي بلغت الينا كما يشهد به الفحص والتتبع مع شيوع حكاية واستفاضة نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام
المخصص معارض فيشترط عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها اذ لم يترجح الاول بالنظر الى الغلبة المذكورة ولا دليل على حجيته ملك
مطلقا حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة الاجماع والعقل على ذلك هذا وكذا الكتاب والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها كما سيشير اليه
البعض واما بعد التتبع المورث للظن بالعدم فيجب التعويل عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسر والحرج والمنع في انقطاع الشريعة المحمدية وتفويت الوقت في تحصيل طويل من المسائل
وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص فيها وهذا الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد او من حيث
المتن كالامر والنهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية فانا متى صادفنا شيئا منها لم نلتزم بمؤداه ما لم نبحث عن المعارض فنظن عدمه وذلك لعلمنا بوجود المعارض المساوي
او الراجح في كثير منها فيحتاج في تحصيل الظن بان ما صادفناه ليس مما يحصل معه الظن بالوثوق بعدم المعارض كامر ويكفي فيه تتبع الابواب التي يظن
مظان ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من كتب المعتبرة وربما يكفي فيه موافقة الاكثر والمعظم وعدم الاشارة من المتتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظنهم ذلك كما في
الكتب الاستدلالية ويعود الحجة المحجوز في التوقف بانه لو وجب البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي باطل بالاتفاق

الملازمة انه يجاب بطلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز ايضا والجواب الالتزام بالتالي والمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرنا انفا وقد
يجاب بالفرق بين المقامين بان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قيل ما من عام الا وقد خص فتضاءل اللفظ على العموم حجة في النظر قبل البحث عن المخصص بخلاف
الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وما يتوهم من ان اكثر اللغات مجازات محمول على المبالغة او ان المراد ان اكثر الالفاظ مجازية او مطروح بشهادة الوجدان على
خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص اكثر وقوعا من غيره من انواع المجاز لحصول الظن بعدم الثاني قبل الفحص لا بوجه في الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه
ضعيفا الا انه ينهض جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثانيا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث في الثاني على تقدير
تسليمه دون الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري فيجب قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه ورابعها وهو الفرق بين
المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر انواع المجاز وهذا
الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا ويشكل بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل المجمل في عدم تعين شيء من ارادة العموم والخصوص منه الا بدليل
كما هو شأن المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد علم وجدان المخصص كما لا يكفي في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند القائلين بمساواة
احتماله لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة المخصص على تقدير وجوده فيكافيان بعد الفحص وينفي ظن العموم
سليما عن المعارض لكن يشكل بجريان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح فلا يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتأخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل
مطلق المعارض بوجوه اخر منها اجماع اصحاب الائمة والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تشاجروا فيها النظرة من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص
بل كان يسكت او يتلقى منه بالقبول والا لنقل خلافه الينا وليس فليس ومنها ان الاصول الاربعمائة كلها لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل بعضها كما يشهد به
التفحص في احوال الرجال والائمة عليهم السلام كانوا يعلمون بانهم يعملون بما عندهم فلو لم يجز ذلك لامرهم بتحصيل الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض اذ لا يتم البحث عن المخصص الا
بتحصيل الجميع ومنها اية التثبت حيث تدل بمفهومها على عدم وجوب التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون منفيا بمفهوم الاية ومنها اية النفر حيث
تدل على وجوب التحذر عند انذار الواحد من غير تقييد بالبحث عن المعارض والمخصص والجواب اما عن الاول فبان ما ذكره فيه لا يدل على اجماعهم على المقصود لان الغالب
في مقام التحاج سكوت احد المتحاجين وذلك لا يقتضي علمه بصحة مذهب الخصم بل بعدم علمه بفساده على ان اكثر المتأخرين منهم كانوا متفحصين في الاخبار متتبعين في الاثار
وكانوا مع ذلك متفحصين اما مما بجملتها او باكثرها ولو بحسب مواردها ومفادها فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم بالتوقف اكتفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيما
حفظوه وبذكروه منها فان ذلك كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي حصوله كثير زمان ولو سلم منهم مطالبته ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضي العادة
بوقوعه واما عن الثاني فبان الظاهر من تعويلهم على بعض تلك الاصول انه كان لو ثوقهم بما فيه من ان اكثر العمومات بل مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن حالية او مقالية
موجبة لتعيين معنى المراد منها من غير حاجة الى كثير تتبع ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما نحن فيه من الاختلاف والجلاف وانقطاع اكثر القرائن والامارات لتباعد
العهد المقتضي لعدم الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب بالثقة وغير ذلك بحيث لا يحصل لنا الوثوق بشيء منها بدون
الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم واما عن الثالث فبعد تسليم دلالة الاية على عدم وجوب التبين والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام المفهوم
منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى حمله على الصدق وتلقيه بالقبول من حيث الصدق لا من حيث كونه مجرا اعني من حيث دلالته وان كانت ظنية او
احتمالية وهذا في نفسه مؤكد التعليل المذكور بعدم مع انا كثيرا ما نعول على خبر من لم يثبت عدالته او عدم العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما عن الرابع فبعد
المساعدة على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحققه حجة من اعتبر القطع بعدم المخصص ان القطع مما يتيسر حصوله
بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه والا فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه
اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم الاطلاع على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم وبحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم
ان اريد بالعدم حقيقته اذ غايته ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود وان اريد انه عند عدم ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدم وقوف المجتهد عليه بعد
الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري عاد النزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن بالعدم اراد به الظن بالعدم واقعا فلا
ينافي قول من اعتبر القطع بظاهره كيف وقد تقرر عندنا ان مآل الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما هو في طريقه **فصل** اذا تعقب المخصص
المتصل جملا او مفردات متعاطفة وصح عوده الى الجميع والى الاخيرة فلا كلام في جواز عوده الى الاخيرة وحدها والى الجميع فان كان هناك ما يوجب تعيين الكل والبعض
فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به قطعا وهل يخص بها او يخص معها الباقي فيه خلاف ونحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نعقبه
ببيان بقية الاقسام فنقول في الاستثناء المتعقب للجمل الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة ما قوال فذهب الشيخ والشافعية الى انه ظاهر في العود الى الجميع وفسره بعضهم
بكل واحدة من الجمل اي كل واحدة على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما ستشير اليه وزعم بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة
على البدل فتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراج واحد او اكثر على البدلية وكانه يريد ان قصد كل اخراج من لفظه بدلي بمعنى ان تلك الاخراجات
لا تراد منه دفعة بل على سبيل التعاقب والبدلية وان كانت تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية كما يرشد اليه
قوله في نحو اضرب غلماني واصدقائي الا واحدا ان المعنى اضرب غلماني الا واحدا واضرب اصدقائي الا واحدا قال وان فسر الجميع بالمجموع يكفي اخراج واحد من المجموع ولا
يخفى ما فيه من التكلف المستبشع مع انه لا يستقيم فيما اذا كان المستثنى جمعا معرفا بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد به اخراج واحد متعلق بالجميع
لا اخراجات متعددة كما سيأتي هذا وذهب اخرون الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لفظا فيتوقف في تخصيص الباقي الى قيام قرينة وتوقف
بعضهم فلم يدر انه حقيقة في اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم وان خالفاه في المأخذ حيث ان القائل بالقول الثاني يقول بظهوره عام التناول

في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

في تعقيب المخصص

موافقته يقولون بأن عدم ظهور الشك كذا ذكره العضدي وغيره وتوهم منه بعض المحصلين أن المراد أن الأقوال الثلاثة متوافقة في لزوم تخصيص الأخيرة وعدم تخصيص غيرها لأنه
إبقاء غيرها على صفة العموم فإن عدم التخصيص أعم من القول بالعموم القائل باختصاصه بالأخيرة بحمل ما عداها على العموم على ما هو مقتضى اللفظ وبتوقف غيره في الحمل عليه بعد
علمه بالحال إما لمقام الإجمال أو للاشتراك من الاشتراك ثم جعل ذلك من الثمرة المتفرعة على نزاعهم ومرجع كلامه إلى حمل الحكم في كلامهم على الحكم بتخصيص الأخيرة
وعدم البناء على تخصيص ما عداها لا على الحكم المستفاد من الجمل والذي دعاه إلى ذلك ما توهمه من أن عدم التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على العموم لاحتمال
يستفاد من كلامهم مما استفاده من أقوالهم وأدلتهم من أن النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فقضية القول باشتراك الهيئة أنها حقيقة في الرجوع
إما إلى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحدة منها بحاله أو إلى الأخيرة فقط فيلزم بقاؤه فيما عداها بحاله وقضية القول بالوقف التردد بين الأمرين فيكون اللفظ
على القولين مرددا بين أن يكون المراد منه العموم المخصوص بناء على إرادة المعنى الأول والعموم الغير المخصوص فيما عدا الأخيرة منها بناء على الثاني فيتعين التوقف
والشك في أن المراد من اللفظ هل هو العام المخصص أو غيره والشك في أن العام مخصص أو لا ثم ذكر أن أصالة عدم التخصيص إنما تجري في الثاني دون الأول وعلله
بأن كون العام مخصصا أو غير مخصص جزء من مدلول اللفظ هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس أمرا خارجا عنه فلا يمكن نفيه بأصالة الحقيقة وأصالة عدم
التخصيص وجعل ذلك نظير العام المخصص بالمجمل ورد بذلك على المدقق الشيرازي حيث نفى الإشكال في موافقة القولين الأخيرين للقول الثاني في الحكم المستفاد
من الجمل نظرا إلى أن اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم ما يقتضي التخصيص إذ التقدير أن أصحاب القولين يتوقفون في المسألة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد
احتمال الإرادة خلافه أقول وفيه نظر أما أولا فلأن دعوى أن نزاعهم في مفاد الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها ودعوى أنها معلوم الخلاف أما الأول فلأنه إن أراد أن
الهيئة التركيبية أعني تعقب الاستثناء للجمل واتصاله بها موضوعة للإخراج على الوجه المذكور دون الأداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما أجمعوا عليه من أن أداة الاستثناء موضوعة
للإخراج وإن أراد أن كلا منهما موضوع لذلك فهو أيضا فاسد لأن المفهوم من الكلام المشتمل على الأداة إنما هو إخراج واحد ولأن في وضع كل منهما غنية عن الآخر فيلغى
وضعه بل ما يلزم مع أن ذلك لا يوجب أن يكون النزاع في الهيئة فقط وإن أراد أن المجموع المركب من الأداة والهيئة موضوع للإخراج دون كل منهما منفردا فهو أيضا فاسد
لأن الإخراج إنما يفهم من الأداة كما يفهم سائر المعاني الحرفية من أدواتها دون الهيئة ولأنه مخالف لما أجمعوا عليه من أن ذلك معنى الأداة وإن أراد أن الأداة موضوعة للإخراج
والهيئة موضوعة لإفادة ربطه بالمستثنى والمستثنى منه واحدا كان أو متعددا على الوجه المذكور فهو أيضا فاسد لأن الحرف على ما تقرر في محله وأعرفه هو أيضا
موضوع لمعان النسب الملحوظة بها حال متعلقاتها فأدوات الاستثناء موضوعة لهذا النحو من الإخراج الملحوظ به حال المستثنى باعتبار فهو بنفسه معنى ربطي فلا حاجة
في ربطه بمعونة ربط آخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى حرفيا وإن أراد أن المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل
حيث يعود إليها موضوع بوضع تركيبي بإزاء المخصص منها أو الجملة الأخيرة حيث يعود إليها المخصص منها اتجه ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين بناء على جعله
نظير العام المخصص بالمجمل لا نزاع من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص إلا أن هذا لا ينزل على كلام ما عدا القاضي وهو مردود عند غيره كما عرفت ولا
لتنزيل النزاع المعروف في المقام على هذا القول النادر وأما ثانيا فلما عرفت من أنه يحكي ما اعترف به مما استفاده من أقوالهم وأدلتهم وهي كما ترى لا إشعار فيها
بذلك أصلا ثم ذكر صاحب المعالم في نفي القول بالاشتراك ما لفظه ولا تعدد في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فيكون
على أن النزاع ربما يتأتى باعتبار الهيئة أيضا وظاهره لا يشتبه بذلك ما ادعاه من أن نزاعهم هنا باعتبار الهيئة وأما ثالثا فلأن ما التزم به القائل بالاشتراك
والتوقف من عدم حمل ما عدا الأخيرة على العموم نظرا إلى أن عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد لأن المخصص في فرض إرادة التخصيص مبني المصير إلى
العموم سيما على القول بمجازية التخصيص مطلقا إذ لا يجوز ترك الظاهر باحتمال قيام الصارف المعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشتراك أو الجهل
بالوضع لا يوجب الشك في دلالة العام فإن ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص ومنها يتبين أن ما ادعيه من أن نزاعهم في الهيئة مما لا مدخل له في ذلك ما
أشكل إليه من أن ذلك أعني كون العام مخصصا أو غير مخصص جزء من مدلول اللفظ مرجع الشك إلى تعيين المدلول فاسد لأن الأداة والهيئة إنما وضعت للإخراج
وهو معنى بسيط والتعدد إنما هو فيما تعلقت به بحسب التثنية عليه مع أن ما ذكره هنا ينافي ما ذكره سابقا من أنه على القول برجوعه إلى الجميع يكون مستعملا في
إخراجين وأكثر على البدلية إذ لا يعقل تناول الكل لأجزائه على البدلية ثم في المقام أقوال أخر منها ما حكي عن أبي الحسين البصري ووافقه عليه العلامة في تهذيبه أنه للأخيرة
إن تبين استقلال الثانية عن الأولى بالإضراب عن الأولى وذلك بأن لا تشارك الجملتان في غرض وأن تختلفا نوعا أو اسما ولم يكن الاسم الثاني ضمير الاسم الأول
أو حكما أو اسما وحكما فالأول نحو أكرم بني تميم والنحاة هم البصريون إلا زيدا فإن أحدهما إنشاء والآخر خبر وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الإخبار والإنشاء
أو يعم إلى مطلق الاختلاف في النوع كما لو كان أحدهما حملية والأخرى شرطية أو كان أحدهما من أحد أنواع الإنشاء من الأمر والنهي والتمني والقسم ونحو ذلك والأخرى
من نوع آخر وجهان يدل على الأول لفظ اقتصاره عليه وعلى الثاني تحقق الإضراب المذكور في كثير من تلك الأقسام والثاني نحو أكرم بني تميم وربيعة إلا زيدا وهذا المثال
غير سديد لأن الكلام في الجمل المتعاطفة لا في المفردات فالصواب أن يقول وأكرم ربيعة والثالث نحو أكرم بني تميم واستأجر بني تميم إلا زيدا والرابع نحو أكرم بني تميم
واستأجر ربيعة إلا زيدا ثم أصول الأقسام التي ذكرها ثلاثة وترتقي بضميمة صور التركيب إلى سبعة وكان ينبغي عليه إما تثليث الأقسام أو تسبيعها فربعها كما نقله لما
لا وجه له وإلا كان للجميع وذلك إن لم يظهر مثال الإضراب إما بأن يكون الاسم الثاني ضمير الأول سواء اتحدا نوعا وحكما أو اختلفا نحو أكرم بني تميم واستأجرهم
وهم طوال إلا زيدا أو بأن يشتركا في غرض نحو أكرم بني تميم واخلعهم أو هم مضروبون إلا زيدا وجعل منه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا
وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا حيث اشتركا في الغرض وهو الإهانة والانتقام والثاني ضمير الأول وإن اختلفا حكما ونوعا والثاني ما اختاره الحاجبي وهو أنه
إن ظهر الانقطاع فللأخيرة وإن ظهر الاتصال فللجميع وإلا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع إلى القول بالوقف لأن الاتصال والانفصال قرينة على العود إلى الجميع وعدمه
وهو بعيد لأن محل الاتصال والانفصال على ارتباط الجمل بعضها ببعض كما هو الظاهر لأن المتوقف يتوقف على تقدير ظهور الاتصال بل الانفصال أيضا كما هو كلامه هذا

القائل

القائل لا يتوقف فيه وتنزيل الاتصال والانفصال في كلامه على القرينة المعينة لتعلق الاستثناء بالتوالي وعدمه يوجب أن يكون تفصيله في غير محل النزاع
وهو خلاف الظاهر مع أنه حمل التوقف في كلامه على التوقف في المراد دون الوضع محتمل لأن يرجع إلى الأول والثالث ما ذهب إليه صاحب المعالم من أنه صالح للعود إلى الجميع
وإلى الأخيرة وإلى أيهما عاد كان حقيقة فيه من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يذهب إليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الإخراج وتوهم
المعاصر المذكور في كلامه حيث زعم أنه يذهب إلى القول بالاشتراك المعنوي ويقول بأن الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج وأن استعماله في كل فرد من الإخراج
حقيقة غاية الأمر الاحتياج إلى القرينة في فهم المراد لكون أفراد الكلي غير متناهية والعجب أنه نسب ذلك إليه وقد نقل عنه بعد ذلك تصريحه بأن أدوات الاستثناء
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الإخراج كأنه يقول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية والصنفية كالإخراج عن الأخيرة والإخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه لخروجه
عن كلامه ولمخالفته للشواهد الموجودة فيه كما ستنبه عليه مع أن ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الإخراج كما هو ظاهر كلامه بل لمطلق الإخراج على أن ذلك لا يصحح إطلاق
القول بكون استعماله في كل فرد من الإخراج على الحقيقة اللهم إلا أن يراد بالفرد أحد تلك الأنواع أو يعتبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ثم يمكن أن يتعسف بحمل
الاشتراك المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وإن كان الموضوع له خاصا ويكون نحو الموضوع لمطلق الإخراج بمعنى كونه موضوعا لخصوصيات مطلق الإخراج
أو لمطلق خصوصيات الإخراج على تقدير مضاف أي لجميع تلك الخصوصيات فيكون نفيا للقول بأنه لبعضها وربما يشهد لذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مختار
صاحب المعالم ومختاره من أنه يقول بأن الواضع تصور معنى الإخراج عن متعدد بعنوان العموم ووضع أدوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات أفراده فيشمل العام المتصور
ما صدق على الإخراج عن المتعدد الواحد والمتعدد على البدل وعن المتعدد المتوالي بالواحد وعن متعدد وواحد من المتعددات مثل الأخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة
بإزائها تشمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا كلامه فتدبر والرابع ما ذهب إليه المعاصر المذكور وهو أن أدوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الإخراج
عن متعدد واحد أي مدلول واحد مشتمل على عدة أجزاء أو جزئيات وجعل إرجاعها إلى متعدد متعدد مجازا لتنزيله منزلة متعدد واحد كهذه الأفعال والجماعات فتحصيل
ما ذكرنا أن أقوالهم في المسألة تنتهي إلى ثمانية وهل النزاع في ذلك باعتبار الوضع والظهور وجهان والأظهر وقوع النزاع باعتبارين كما يستفاد من أقوالهم وحججهم هذا
والتحقيق عندي أن أداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات أفراد الإخراج مطلقا من غير فرق بين أن يكون المستثنى منه واحدا أو متعددا ولا حاجة على الثاني إلى تأويل
أو تنزيل ثم يعتبر صلوح المستثنى لذلك لفظا وهذا يرجع إلى ما اختاره في المعالم على ما يوجه كلامه بما مر من حيث الظهور الناشئ من ملاحظة عموم ما عدا الأخيرة فالحق اختصاصه
بالتوالي الأخيرة لنا أن المتبادر من أداة الاستثناء إنما هو إخراج ما بعدها عما قبلها واحدا كان أو أكثر فإنا إذا راجعنا وجداننا وقطعنا النظر عن القرائن وجدنا نسبة عود
الاستثناء المتعقب للمتعدد إلى كل واحد كنسبة عوده إلى الأخيرة بحيث يتبادر كل واحد منهما من غير فرق وذلك آية كونه موضوعا بالوضع العام لكل واحد من تلك الخصوصيات
ولهذا إذا سمعنا قول القائل أكرم العلماء وأعط الفقراء وجالس الشعراء والظرفاء إلا الفساق منهم أو إلا الفاسق منهم إذا لم يكن عهد أو إلا زيدا إذا اجتمعت فيه تلك الصفات
نردد ما أولا في عوده إلى الجميع أو إلى البعض وإن رجحنا عوده إلى الأخيرة نظرا إلى الشواهد الخارجية كقربها وأصالة بقاء ما عداها على العموم وأيضا كلمة إلا وما بحكمها
تقوم مقام جملة استثنى فإذا جاز عود قولنا فيما استثني منهم الفساق أو الفاسق أو زيدا إلى الجميع وإلى الأخيرة من غير تجوز جاز ذلك فيما هو بمنزلته ثم يعتبر صلوح المستثنى
لذلك كأن لا يكون نكرة فإنها لا تصلح لأن يراد بها فردان كما لو قيل قام الرجال إلا رجلا إذا كانت الأفراد متخالفة وكذا الأفعال الناقصة كليس ولا يكون بناء على أن معانيها
معان حرفية وإلا فهي في حكم الحروف من حيث تضمنها للنسبة ولو باعتبار النسبة التركيبية وكذا أسماء الاستثناء فإنها متضمنة للنسبة الإضافية ولهذا كانت لازمة
الإضافة وسيأتي توضيح ذلك واعلم أن الاستثناء المتعلق بالجمل وما في حكمها قد يتعلق بها من حيث المجموع كما إذا كان المستثنى جمعا معرفا أو ما في معناه واختلف أفراده المتعددة
فيها كما لو قال أكرم العلماء وأكرم التجار إلا الفساق وكان فساق أحدهما غير فساق الآخر كلا أو بعضا وكذا لو قال إلا عشرة منهم وفرضنا خمسة من الأول وخمسة من
الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد على سبيل الشمول كما لو قال في المثال المذكور إلا الفاسق واتحد فساق أحدهما وفساق الآخر وقد يتعلق بالجميع
على سبيل البدلية كما لو قال في المثال إلا زيدا من العلماء أو عمرا من التجار وذلك أن تجعل المستثنى أحد الشخصين من المجموع فيرجع إلى أحد القسمين الأولين أو تقدر
الأداة تعددا فيكون من الاستثناء من الواحد وفيهما تعسف والأوضح تثليث الأقسام وجعل الاعتبارات الثلاثة خارجة عن مدلول الأداة مستفادة من أمر خارج
كوحدة المستثنى وتعدده ثم إن صاحب المعالم أورد في تقريب مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها ونحن نذكر كلامه مع الخصام وننبه على مواضع الإخلال وتوضيح مواقع
الإجمال فنقول محصل كلامه في المقدمة أن الوضع أعني المعنى الملحوظ في الوضع بنفسه والموضوع له أعني المعنى الذي عين اللفظ بإزائه قد يكونان عامين وعد منه المشتقات
ويشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من أن المشتق مشتمل على مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بمدلول المبدأ الذي طرأت عليه فإن
وضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها مفهوم الذات المتصفة بمدلول المبدأ ووضعت بإزاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لأن المراد بالخاص
هنا الجزئي الإضافي بقرينة كونه مأخوذا بالقياس إلى الوضع العام فيتناول الجزئي الحقيقي كما في أسماء الإشارة والكلي الأخص كما في الموصولات فإنها موضوعة بالوضع
العام لخصوص ما تعين منه بالصلة من الشيء أو المذكر العاقل أو غيره لا للمخلوط الشيء أو المذكر العاقل مثلا ووضع الموصول بإزاء خصوصيات ما تفهم منه بالصلة
وكذا المشتق ولا سبيل إلى جعل الموضوع له ذات كلية قام بها جنس المبدأ فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويكون التقييد بخصوص كل مبدأ مفهوما من انضمام الهيئة
إلى المادة كما في الطاهر والولود على ما توهمه بعض المعاصرين لأن المفهوم من الهيئة ليس إلا الذات المتصفة بمبدأ خصوص مع أن ما ذكره يشتمل على إثبات زيادة في الوضع العام
لا حاجة إليها في إفادة المقصود من المشتق فيكون لغوا ثم يجد عموم الوضع والموضوع له على ما زعمه أنها وضعت بوضع واحد بإزاء معانيها وأنه لا تعدد في جميع المشتقات
والهيئة أما على القول بأنها موضوعة بإزاء معنى بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدأ بها كما يراه بعض المحققين فإنه لا يتضح لتعدد الوضع وأما على القول بأنها
موضوعة بإزاء معنى ملتئم من عدة أمور يجمعها قولنا ذات أو شيء له المبدأ كما هو المعروف بين القوم وعليه القرينة لما بينهما عليه سابقا في أول الكتاب وكذا لو قيل بتعدد
الوضع والتزم بأن الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الخاصة المتحققة إلا بواسطة ملاحظة الهيئة الكلية لاختلاف الوضع في الصيغ على حسب

الموضوعات فيكون الوضع بالقياس الى كل موضوع عاما لما لوحظ في ضمنه من الامر العام او بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لوضعه بازائه ويضعفه
مضافا الى ما مر عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئات الا انه يتوهم كذلك لو وضعها للذات المبهمة بمدلول ما طرئت عليه من موهم والا لكان وضع الحروف
باسرها كذلك ولا يتوهم ان الموضوع له على هذا التقدير خاص لما لاحظ الواضع في الوضع مركبا ووضع المشتقات الخاصة للهيئات الخاصة بازائه خصوصيات اذ يعتبر
ذلك وحدة الموضوع والفرض مناقد فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذات او شيء له المبدأ او من قام به المبدأ يتضمن المشتق نسبة تقييدية مفادها ربط
الذات بالمبدأ ومن الواضح ان معناه ليس مجرد ذات ومبدأ فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسما
الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت لحاظ المعنى الحرفي في مدلول اللفظ انما يقتضي صيرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعددا في معنى اللفظ كما في
اسما الاشارة ونظايرها واما اذا لم يوجب ذلك بل بقي المعنى على حدته فلا وينبغي ان ينزل ما قررناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الموضوع
المشتق ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة او هيئة خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها في وضعه تفصيلا لكنه
بعيد ولو قلنا بانه لاحظها وتوصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ظاهر قال وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منها المبهمات
كاسما الاشارة والموصولات وقد اتضح وجهه تماما قال ومن هذا القبيل وضع الحرف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من
خصوصياته وهذا البيان صالح للحمل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظ بها حال متعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم ان يكون
الوضع بازاء خصوصيات مصاديق معانيها قال ونحو معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان وما كان في معناها بناء على ما يراه المحققون من انها
موضوعة للربط الزماني واما على ما يظهر من النحاة من انها تستقل بالدلالة على معناها الحدثي بدليل عدم ايامها من باب الفعل وتعريفهم له بما دل على معنى في نفسه
مع ان الفعل على ما هو التحقيق لا يستقل بالدلالة على غير الحدث فحكمها حكم بقية الافعال ثم عد منها بعضهم من الافعال المسلوبة عن الحدث فيرجع محصله الى الوجه الاول
ويمكن تنزيل كلام الاخيرين عليه ثم على الوجه الاول ينتقض عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوعة بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بد من تخصيصها بغير الماخوذ من
المصادر الناقصة قال واما الافعال التامة فوضعها باعتبار النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من مساق كلامه ومن حيث الحدث خاص
واحال الامر فيه الى الوضوح وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها لهذا الاعتبار عام وهذا ظاهر ويمكن التعسف بتنزيله على ان وضع
الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية باعتبار ما يدل عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية من
حيث الحدث نوعا ووضع بازاء الهيئة من حيث اعتبار خصوص الحدث فيه خاص لوضعها بازاء النسب الخاصة بكل حدث طرئت على ما يدل عليه وهي المادة وان كان لم
خصوص اخرى ايضا باعتبار خصوص ما اسند اليه الحدث ولا يخفى بعده عن مساق عبارته ثم قال انا نمهد مقدمة قلنا ادوات الاستثنا كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه ولا وجه لما يوكده فيما ياتي في بعض عباراته مما يدل بظاهره على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعدة الجمع
قال اما الحروف فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العام الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا
لينطبق دليله على دعويه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة ان النسبة بمجردها لا تفيد الاخراج فالوجه ان يقال افعال
الاستثنا موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظاهر في الافعال الغير المتصرفة فواضح واما على تقدير التعدد فلان
ذلك لازم مقتضى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة الى المادة يوجب اختصاص المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة في نفسها موضوعة لمطلق الاخراج
كما في ليس او لمطلق ما هو معتبر في مفهوم الاخراج كما في لا يكون هذا اذا التزمنا بان هيئات هذه الافعال موضوعة للنسبة الى منصوبها اعني المستثنى ايضا
والا فالكلام المذكور يجري بالنسبة الى هيئاتها الناشئة من التركيب كما ان الاسم يريد به مثل غير فلانه من قبيل المشتق وقيل يعني به المغاير فالوضع فيه عام كما عرف
وهذا بظاهره غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما فلا يتم التقريب الا ان يتوهم ان يريد بالمشتق الهيئة الاشتقاقية كما هو معنى
المشتق من حيث كونه مشتقا فيبتني على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة او يريد به الفعل مطلقا بناء او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف
وكيف كان فالوجه عموم الوضع فيها وخصوص الموضوع له انها متضمنة للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسب الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة
على نحو الاشارة اليه في صدر الكتاب فيكون وضعها وضع الافعال والاسما المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرض امكان عود الاستثنا الى كل واحد بنفسه حينئذ
لعدك ذلك بان يكون مدلوله امرا مستندا حقا في مدلول كل واحد من امور المستثنى منها فان الاخراج فرع الدخول وهي يحصل بامور منها كون المستثنى موضوع
الاداة اعني الوضع العام والظاهر انه يريد بذلك ما يتناول عموم الموضوع له وخصوصه بقرينة تمثيله بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقات موضوعة
بالوضع العام لمعان عامة وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى حينئذ للرجوع الى الكل واضح لا سترة به نعم ينبغي تقييد الثاني بما لا يكون
موضوعا لجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض وح فاي المعنيين اريد من الاستثنا كان حقيقة فيه ويحتاج في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد
من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به اولا في ادوات الاستثنا ولان الموضوع له اذا كان عاما فلا
حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن مفروضه نعم لو اطلق على فرد بعينه احتاج في افادته الى ضميمة تدل عليه لكنه ليس من جهة افادة
المعنى الموضوع له بالوضع العام بل معنى اخر زايد عليه ثم فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من جهتين الاول اتحاد الوضع فيه بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد
الثاني ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة لحصولها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايضا وقد سبق ما يتعلق بذلك في اوايل الكتاب
بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة لانها امور غير متناهية لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون
البعض لاستوا نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول امور غير متناهية في الذهن اجمالا فيتجه ان يكون القرينة فيها ايضا لتعيين المراد ولو اعتبر في الدلالة حصول المعنى في

وانشا

وانشا البلا بعد البروز مغايرة منه لتذكر السامع له ونحو ذلك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ هذا من وراء الجدار جاز ان ينتقل الى جملة
من معانيه ويجوز ان يكون المتلفظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعم المنقول
والمرتجل بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع يعني الى غير الاخيرة باعتبار اخر وانما سمي رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه
بعد الرجوع اليها يحقق رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار اخر اعتبار كونه مستعملا في كل من المعنيين او المعاني فانه مغاير لاعتبار استعماله في احدها وذلك كقولهم
العلماء واخلع التجار الا زيدا مع تحقق مسمى بزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه مبني استعمال المذكور او صلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع او الجواز مجازا او حقيقة
مع الظهور وبدونه مطلقا او على التفصيل المعروف ومحله قريب منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان
المستثنى صالحا للرجوع الى الاخيرة باعتبار معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما باعتبار معانيه المجازية او معانيه
في الاستعمال لا حقيقية ولا مجازية او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء واترك هذه الكلمات الا زيدا اذا فرض وجود الرجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في
الكلمات ولا فرق في هذه الصور بين ان يتحد كل من المعنيين او يتعدد او يتحد البعض ويتعدد الاخر او كان باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا حقيقيا كان او غيرهما
للرجوع الى الاخيرة والى الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا اذا قصد دخول زيد في العلماء او في الفقراء وجهت تقييد على استعمال المذكور في قرينة فلا بد من اعتبار
كونها مقيدة لمجرد ارادة الزايد على معنى واحد ولو بدلا لان القرينة على ارادته بالنسبة الى الاخيرة لا رجوعه الى الجميع لئلا يخرج عن محل البحث الا ان يؤتى المقصود بيان
وجوه الصلاحية مطلقا فلا حاجة الى الاعتبار المذكور وزعم المعاصر المذكور في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المستثنى للعود الى كل واحد قد يكون لاشتراكه
بين معنيين صالح من جهة احدهما للرجوع الى الاخيرة ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد
يسمى فارسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع بالاعتبار الثاني ويختص بالاخيرة بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى
مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام فيما يكون المخصص صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة المذكورة
اولا لاحتمال ارادة المعنى العلمي منه وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلي يصلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية وانت حينئذ
بان هذا الاعتراض بما لا ورود له عليه على ما وجهنا به كلامه وجه ظاهر مع ان ما ذكره من منع الصلاحية اولا على توجيهه مما يكفي فيها صلوحه لارادة المعنى الغير العلمي منه
فان المراد بالصلاحية هنا الصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد والا لانتفت عند عدم ارادة الاخراج من غير الاخيرة ايضا فيتوقف ثبوتها على دليل
يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل الفرض فيه ثم قال وكان مثل نحو اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا زيدا مع فرض وجود شخص مسمى بزيد
في كل واحد من الطوايف او وجود شخص مسمى بزيد بن فلان في بني اسد كان اقرب من المثال المذكور لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العموم على الاجتماع لا على
البدل ولان الظاهر من اعتبار صلوح المستثنى للجميع وللاخيرة صلوحه لهما باعتبار المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظه انتهى ملخصا وجزم فيه هذا المثال انه لا
يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلاحية كيف وصلوحه للاخيرة خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه
الجنسي صالح للرجوع الى الاخيرة خاصة والى الجميع ثم قال صاحب المعالم وقد اتضح بهذا يعني بما سبق تحقيق وضع اداة الاستثنا بطلان القول بالاشتراك مطلقا اي سوا
جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من ذيل كلامه وتوهم بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق قيد لمدخول البطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي بقرينة
قوله غالبا في التعليل الاتي لا سلبا كليا ولا يخفى ضعفه لمنافاته لما ذكره سابقا من ان ادوات الاستثنا كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج ولا يبقى لقوله
غالبا دلالة عليه والظاهر انه نزل تعليلها على الوجه الاتي وسياتي ما فيه قال فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا يعني ان الغالب في جواهر الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون وقوع
الاشتراك فيها مرجوحا لا يصار اليه الا لدليل ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين يريد ان الاداة ليست موضوعة للاخراج المتعلق
لافادة تعلقه بكل من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه فقدم ما يثبت الدليل على امتناعه في البعض واعترض عليه المعاصر المذكور بان القائل بالاشتراك
انما يقول بعدم تعيين الرجوع الى الجميع والى الاخيرة لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثنا الا بعد علمه بالمعنى المراد من المستثنى وبينهما بون بعيد وهذا كما ترى مبني على
ارجاع الاشارة في قوله فقد اتضح بهذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى وضعفه ظ بل التحقيق انه راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع ادوات الاستثنا وانما تعرض
لصلوح المستثنى في البين استطرادا او تبعا ثم اعترض على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام الملحوظ في الوضع شاملا للصورة المذكورة ودعوى تحقق الوضع لافراد مطلق
الاخراج اول الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مط ولا تقييد فيه بما ذكر من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل
عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة واجاب بما حاصله ان الواضع انما وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يتجه نفيه بالاصل حيث لا دليل
عليه قال فالاطلاق ايضا فيه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي ثبوته
وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه انا قد بينا عموم الوضع بموجب التبادر فلا يصغى الى المنع المذكور واما السؤال الذي اورده على نفسه ففاسد من جهتين
اما اولا فلان التمسك باصالة عدم اعتبار القيد في الوضع على اثبات عمومه ليس بشيء لانه مدفوع باصالة عدم تحقق الوضع في غير المقيد لظهور ان كلا منهما حادث مسبوق
بالعدم فيتساقطان نعم يمكن ان يتمسك عليه بظهور الاستعمال ويجعل ذلك الاصل تاييدا له كما سبق تحقيق القول فيه واما ثانيا فلان تولد الوضع للمهية يستلزم جواز استعماله
في كل الافراد حقيقة ظاهر في خارج عن محل البحث لما تقرر في كلام السيد والمعترض من ان الموضوع له نفس الافراد والخصوصيات دون المهية واما ما اجاب به عن السؤال
المذكور ففيه دلالة على انه يزعم ان عود الاستثنا الى الجميع يوجب استعمال الاستثنا في اكثر من معنى واحد وقريب منه ما احتج به على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلا من
الاستثنا والمستثنى موضوع بوضع وحداني على حد ساير الحقايق والمجازات فلا يجوز ارادة فردين من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة المفردة فردين من المهية
ولو على البدلية فلو فرض ارادة الارجاع الى الاكثر مرحلة فلا بد من ارادة معنى مجازي نوعي من الجمل السابقة كهذه الافعال والجماعات ليرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه

الا بدليل وقد يبنى منع تغير محل النزاع بما يؤكد ذلك ولا يخفى ما فيه لان من يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعني اخراجين ولو على البدلية بل في
معنى واحد هو اخراج متعلق بالجميع كما سبق الا ترى انك اذا ذكرت جملا ثم قلت مستثنيا منها او من بعضها كذا لم يكن لفظ استثني مستعملا على التقديرين الا في معنى واحد
وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او بعضا فكذا اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على التقديرين في معنى واحد وان تعدد متعلقه على احد التقديرين
فانه لا يتنافى اتحاد المعنى ثم ما ذكره من ان الاطلاق مما يحتاج الى دليل انما يتم حيث يثبت ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مطلقا او مقيدا بالوحدة
فان الثابت امر مردد بين الامرين لا يتعين الى احدهما الا بدليل واما اذا علم بانها موضوعة للاخراج من غير اعتبار ضميمة كما هو قضية كلامه حيث جعل تلك
ظهر ما ذكره في المختار فثبوت الاطلاق لا يحتاج الى دليل وهو واضح قوله فما ذكرناه معنى فيه لا مطلق ولا مقيد الخ فيه انه لا معنى لذلك ولا دليل فيه فان الواسطة
بينهما بحسب الواقع غير معقولة لامتناع ان يرتفع عين المحمول ونقيضه عن الموضوع الموجود نعم يجوز ان يعتبر الماهية ولا يعتبر معها غيرها حتى الاطلاق فهي مجردة وفي ذلك
الالفاظ مطلقة وبني على تقدير مقالة الخصم من ... الوضع للمطلق احتج القائلون برجوعه الى الجميع بوجوه منها ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجمع
بحرف الجمع منزلة الجميع بلفظ الجمع فيقوم الجمل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة ولا ريب ان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذا ما هو بمنزلته فلا فرق
بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب فكما ان المفردات الواقعة
موقع الجمل تصير بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء منها الى الكل اتفاقا كذلك الجمل المتعاطفة تصير بالعطف بمنزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء
الى الكل ايضا والجواب اما اولا فبان ذلك قياس في اللغة وقد عرفت بطلانه سابقا واما ثانيا فبثبوت الفارق وهو انه لا ترتيب بين المتعدد في صورة الاداء بلفظ
الجمع فيمتنع الترجيح بالنظر الى اللفظ بخلاف صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشيئة اذا تعقب جملا كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت الا ان شاء الله عاد
الى الجميع بالاتفاق فكذا غيره واجاب عنه بعضهم بان هذا شرط لا استثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو سلم الحاقه به بجامع كونه تخصيصا متصلا فهو قياس
في اللغة وقد ابطلناه سلمنا لكن الشرط متقدم ولو تقديرا بخلاف الاستثناء سلمنا لكن عوده الى الجميع بقرينة اليمين عليها حيث يقتضي ايصال الجمل فلا يقتضي العود
اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد يرد على الثاني بان الشرط انما تقدم تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط فلا يصلح فارقا انتهى
ملخصا ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة كلها مناقشة في مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يخرج ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا
اكلت ولا شربت الا ان يشاء الله كما هو احد المباني في ادلة الاستثناء بالمشيئة على ما يظهر من الكتاب العزيز وقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا خالدين فيها ما
دامت السموات والارض الا ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه ستجدني ان شاء الله من الصالحين انا ان شاء الله لمهتدون الى غير ذلك
وصاحب المعالم بعد ان نفى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطا ايضا واحتج عليه بدخوله على الماضي كما تقول جئتك ان شاء الله
وانما هو لطلب المشية في كل هذه المواضع لتوقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك ثم جعل الاجماع فارقا بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث
يحتمل فيه للتجمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما يترتب على تقدير فصل الاستثناء والتعليق الظاهر ... الاخيرة به ايضا ذلك
فالمنع منه في غير محله ودخوله على الماضي ونحوه يستدعي تاويلا كالتبرك او تقديرا كالقبول في مثال الحج والزيارة ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو
الفارق بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك يتبع غيره بضميمة اصالة عدم النقل بل الحقيقة فيجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان
المقصود من ذكر المشية اما الامتثال او خوف الفوات والحرمان بتركه كما يدل عليه حكايته نعم ... اصحاب الجنة وهو مطرد في الجميع انه لو اشتغل في البعض ...
به والاجماع المدعى على خلافه ومنها انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا عد مستهجنا ركيكا وليس ذلك الا لعوده الى الجميع فيكون الباقي تكرارا محضا والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه تطويلا بلا طائل مع امكان
الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها انه صالح للعود الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولويته البعض تحكم والجواب المنع من عدم
اولوية البعض فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا لصرفه اليه ومنها انه لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز
والجواب انه خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات في الرجوع الى كل واحد لا الى المجموع وفيه نظر يعرف مما مر بل الوجه في الجواب ان قرينة
الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط فلا يقتضي الثبوت عند عدمها على انه ان اريد تخصيص ... بالجميع و
كما هو مقتضى بيانهم فلزوم الاشتراك او المجاز على تقدير ... جلي لانها تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخيرة ايضا اتفاقا ومنها ان لواحق الكلام كالشرط والاستثناء
يجب الحاقها به ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان التشاغل انما يقتضي صحة اللحوق
لا تحقق اللحوق ولا كلام فيه احتج مخصصه بالاخيرة بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لدلالته على مخالفة الحكم الاول ترك العمل به في الاخيرة دفعا لمحذور الهذرية
فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تعين الاخيرة فلقربها ولانه لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة
الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في لفظ العام وهو خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفة الحكم الاول اذ لا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد
الاخراج او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما يبقى بعد الاستثناء مجازا اذ لا يتعدد الحكم على هذه التقادير حتى يتحقق المخالفة ثم التمسك
في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع الهذرية
بمجرده سببا للخروج عن الاصل والا لا يصح الاستثناء وان انفصل عنه في النطق عرفا وان اريد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء مخالف لهذا الاصل
ثم للاتفاق على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينقطع احتمال ارادة غيره ولولا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو في الاخيرة حال التشاغل مناقضا او رجوعا وهو لا يجدي في دفع محذور الهذرية قلنا يمكن

توجيه

توجيه التعليل بمخالفة الحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع التناقض الوارد في الاستثناء الا انه لا ينفع المستدل حيث لا يقول به ويحمل مخالفة الحكم
الاول على مخالفة الحكم الذي دل عليه الكلام اولا اي عند عدم قرينة الاستثناء فيرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب منها ثم التمسك في تخصيص العام بدفع محذور
الهذرية راجع الى بيان وجه كون الاستثناء مفيدا للتخصيص وقيامه قرينة عليه فلا يرد عليه انه خروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا
ريب في جوازه وايضا لا يلزم من اعتبار قرينة صورة الاتصال اعتباره في صورة الانفصال فانه انما يحافظ على دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلمات المتخالفة
ما لم يؤد الى ارتكاب هذر آخر كاهمال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا اذا كان المقتضي للتخصيص جملة مستقلة وكان الحكم انشاء جاز وان انفصل عنه في النطق بما
منع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان الاستعمال المخالف للوضع ثم لا نسلم عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة
الوجدان قاضية بخلافه وجواز اللحوق في اعتباره لا ينافي الظهور كما لا يخفى ولولا ذلك لما اتجه التعويل في كلام من فاجاه عارض منعه عن الكلام حال اشتغاله به بعد
اتيانه بما يصح السكوت عليه اذ كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء الى ما عدا الاخيرة عند التجرد عن القرينة
نظرا الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نتحاشى عنه لكن اين ذلك من اختصاصها بها بحسب الوضع كما هو المدعى واصالة بقاء ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم
لحوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان فلا يتم التمسك باحدهما الا انا نقول اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي
فيترجح على اصالة البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد من الاصول العقلية الظاهرية وتحقيقه ان تلك الاصول بمقتضى الادلة التي افادتها انما تنهض حجة حيث لا
دليل على خلافها وظاهر اللفظ دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل الثابت مستفادا ايضا من دليل لفظي غير مقيد بصورة عدم الدليل حصل التعارض
ولا يخرج من مطالبة المرجح الثاني لو جاز تعلق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعلقه بها لجاز تعلق المستقل بغيره والتالي باطل بيان الملازمة انه بعد تعلقه بالاخيرة
مستقل فلو علق بغيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالتالي اما بطلانه فلان المقتضي للتعلق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان
المستقل انما لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل جوازا كما في المقام حيث يجوز تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى
الجميع والى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل تعلق دفعي وليس على التدريج كما يشعر به كلام
المستدل الثالث من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم تقم ضرورة تؤدي الى ارتكاب خلافه فتخصيصنا الاخيرة لم يبق ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص فيما
عداها فلا يجوز لنا التمسك بالتخصيص فيه وهذا الدليل قريب من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير فالجواب عنه الجواب عنه الرابع لو عاد الاستثناء الى كل جملة
فان قدر معها لزم مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد اعرابا واحدا وهو باطل لنص سيبويه عليه ... ولزوم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب
انا نختار عدم الاضمار ولا نسلم لزوم تعدد العامل على معمول واحد انما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه اداة الاستثناء
كما ذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها مناب استثني وقيام معناها بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي كما ان العامل في المنادى هو اداة النداء لقيامها مقام انادي سلمنا
ذلك لكن لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا يجد فيه ما يقتضي المنع وقول سيبويه بالمنع معارض بنص الكسائي والفراء على الجواز بل معارض بما ذكره في
باب الصفة من جواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع ذهابه الى ان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان قضيته كلامه هناك جواز توارد العاملين على معمول
واحد وقد اختار هذا المذهب بعض المحققين مستشهدا عليه باجتماع علل الشرع الواحد بامرين منضادين نحو هذا حلو حامض حيث ان فيهما ضميرا واحدا بالاشتراك
وذلك لعدم جواز خلوهما عن الضمير بالاتفاق واعتبار كل واحد منهما بخصوصه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين او في احدهما فيلزم
استقلال ما فيه الضمير بالخبرية واستقلالها عن الحالية وهو خلاف المفروض وفيه نظر لانا نختار القسم الاول ونمنع لزوم اشكال التناقض عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما
ان يكون ماخوذا بشرط ان لا يكون ممتزجا بالآخر وهذا يوجب التناقض ولا يندفع بوحدة الضمير فان ذلك لا يصحح الجمع بين المتضادين في هذا واما ان يكون ملحوظا لا بشرط
وح فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير اذ لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتيج الى ضم الآخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني
هذا وتوهم ان ذلك من باب توارد المؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست عللا حقيقية بل علامات ومعرفات ... قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين
كان قوله الا اثنين راجعا الى الاخيرة دون ما تقدمها اتفاقا فكذا في غيره والجواب عنه اما اولا فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة المتعاطفة وليس هنا
جمل ولا عطف واما ثانيا فبان عدم جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب الحق او دفع محذور اللغو والهذرية بناء على مذهب المستدل
حيث يكون مفاد الكلام عند اعتبار عوده الى الجميع هو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين من الاربعة والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول
وسيأتي توضيح ذلك فيتعين عوده الى احدهما ويرجح ما يليه لقربه اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخيرة حيث لا قرينة عليه ... الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين
الجملة السابقة كالسكوت فتكون مانعة من تعلقه بها فان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الثانية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فانه يقتضي
استيفاء غرضه من الكلام والجواب المنع من كونها حائلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه احتج السيد بوجوه الاول ان الاستثناء استعمل تارة
بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصالة الحقيقة انما تفيد كون الاستعمالين
على الحقيقة اما كونهما على سبيل الاشتراك وتعدد الوضع فلا لجواز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قررناه وقد يجاب بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على حقيقته
الثاني ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا حسن ان يستفهم هل استثنى من الجملتين او من الجملة الاخيرة وذلك يقتضي احتمال اللفظ واشتراكه
والجواب اما اولا فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح ايضا تحصيلا للقطع والظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل العود اليهما
والاخراج منهما معا بل الى احدهما او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخراجه من جملتين ما لم يتكرر ولو في بعض الافراد وحمل المثال
عليه بعيد الثالث لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده اليهما او الى احديهما لامتناع ان لا يكون عائدا الى شيء منهما وقد نص اهل اللغة على ... بالاخيرة ...

بالجميع فلم يجد فيهما ما يوجب القطع باحدهما فوجب ان نقف ولا نقطع بالعود الى احدهما والجواب ان عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه الرابع ان الحال والظرف اذا وقعت عقيب جمل فعلية كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت كوني قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في ذلك ان نقطع باحد الامرين ما لم تقم قرينة عليه فكذلك الاستثناء قياسا عليهما بجامع ان الكل فضلة في الكلام يؤتى بها بعد تمامه والجواب ان اللغة لا تثبت بالقياس كما مر مرارا مع ان الفارق في المقام موجود وهو ان هو تبين التقييد من التخصيص على ان الحكم المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد نفي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب مضافا الى منع عليه وان سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه ومما قلنا وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهرة من بيانه وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فينافي رجوع الاستثناء اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم اولا حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكره على الاطلاق وعلى تقدير تسليمه كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة خاصة على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القرائن مطلقا وثانيه كانت ومقابلته ثم لا نسلم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف جعله الى تصادم الادلة عنده او الى ما مر مرارا من انه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه يعرف مما سبق ولم يتعرض الحاجبي للحجة على ما صار اليه واحتج عليه العضد بان الاتصال يجعلهما كالاجنبي والاشكال يوجب الشك وضعفه ظ لان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه والانفصال انما يبعد الرجوع في بعض موارده لا مط **تتمة** فيها فائدتان الاولى اذا تعقب الاستثناء المفردات وجمل مفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص بالمتصل المعروف لجمل او مفردات وامكن العود الى الجميع ففي انسحاب النزاع المذكور اليه وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لعنوان النزاع بالاستثناء المتعقب بالجمل اشعر بالثاني وفي المعالم بعد ان صرح بالاول قال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في بقية انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عندي غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء ان تعقب جملا تامة او ناقصة فالظاهر عوده الى الاخيرة كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع ما لم يتخلل بينها جملة فلا يرجع الى ما قبلها كما مر كل ذلك لمساعدة العرف عليه والتخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء في جميع ما ذكر والتخصيص بالشرط المتعقب للجمل صالح للعود الى الجميع وضعا الا انه ظ في العود الى الاخيرة كما مر في الاستثناء وفي المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه قيد للعامل المتعلق بها ومع اختصاصها بالاخيرة لا بد من تقدير العامل لها ومثله التقييد بالغاية والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف والغاية قيد للمكلف به والظاهر ان التخصيص بالصفة عوده الى الاخيرة في الجمل والى الجميع في المفردات حكم المتعلقات تمام الثانية اذا تعقب الاستثناء للاستثناء فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة خارجية تقتضي التعيين فلا اشكال في التعيين او لا يكون وح فاما ان يشتمل المتاخر على عاطف او لا وعلى الثاني فاما ان يستوعب الثاني للاول او لا فان اشتمل على العطف كقوله له علي عشرة الا اربعة والا ثلثة رجع الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من التشريك في الحكم وان تجرد عن العطف فان كان الثاني مستوعبا للاول كقوله علي عشرة الا اربعة الا اربعة او خمسة تعين رجوع الثاني ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب والتناقض واللغو كما سبق وان لم يكن مستوعبا رجع الى المتاخر لانه اقرب و المتقدم وحده بعده ولا مع المتاخر سواء كان بطريق التشريك او الاستقلال للزوم التناقض حيث ان قضية اخراجه عن المستثنى منه ثبوت حكم المستثنى وقضية اخراجه عن المستثنى نحو نفي حكم المستثنى منه به لما عرفت من ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو التحقيق عندنا واما على القول الاخر فللزوم اللغو لان الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى منه يفيده مفاد الاستثناء الاول اذ اقتصر عليه بمجرد المغايرة الاعتبارية في القصد غير رافعة لمحذور الهذرية لان المدار فيه على العرف وهو لا يعتد بمثل ذلك فعلى ما قررنا اذا قال له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية حتى ينتهي الى الواحد كان اقرارا بنصفها اعني خمسة وعلى هذا القياس لو قال له الا تسعين الا ثمانين حتى انتهى الى العشرة او قال له علي الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان يجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي الافراد ويسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو عكس القسم الاول فبدأ بالواحد وختم بالتسعة او بدأ بالتسعة وختم بالواحد لزمه خمسة لوانه بعد ان تصل في القسم الاول الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان تصل الى التسعة لزمه واحد ولنا في صحة ما عدا الاول من الثلثة المتاخرة نظر لاستلزام الاستثناء المستوعب في قوله الا ثمانية منضما او تعقبه ما يخرجه عن حد الاستيعاب وقد مر هنا احتمال عدم جوازه نعم يقبل اقراره من اقر على الوجه المذكور حملا لكلامه على الوجه الصحيح عنده بطريق التقليد والاجتهاد

فصل اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض ما يتناوله فهل يقتضي ذلك تخصيصه به او لا ذهب الى كل فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يتناول الباينات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لا حق للزوج في الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذا الضمير في قوله وبعولتهن في اظهر الوجهين ثم الظ ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالاية وفيما اذا كانا في كلام واحد استغنى العام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم واما اذا كانا في كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل المطلقات احق ازواجهن بردهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وبعد الاستخدام ولهذا لم يجر النزاع هنا احتج في قوله تعالى والمطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ان الاحتمال في مثل الاية دائر بين وجوه خمسة الاول ان يخص العام بالبعض لكن يختص به حكم الضمير وعلى هذا تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثاني ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام الثالث ان يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان يضمر لفظ البعض فيقدر بردهن بعضهن الخامس ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندي ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومه وفاقا للشيخ ومتابعيه لنا على ترجيح الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيه ما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من التخصيص لان التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء كذلك يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الراجع الى العام ظ في العود الى مجموع افراده فقصره على البعض

تخصيص

تخصيص له ولا ريب في رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لندرة وروده وغلبته بخلاف ما عداه وليس لهذا التخصيص خصوصية من بين افراد التخصيص يوجب عدم مساواته لها في الحكم المذكور فان ظهور الضمير في شموله لاجزاء مرجعه ليس باقوى من ظهور العام في شموله لافراد مفهومه وعلى ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضي منع عود الضمير الى تمام المرجع فيتعين التخصيص فيه واغتناء التصرف في المرجع عن التصرف في الضمير لا يوجب التكافؤ لان التصرف في مورد التعارض ودلالة الدليل اولى من التصرف في غيره اعتبارا وهو الظاهر عرفا كما يرشد اليه التدبر في نظايره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في صرفه عما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف وفي هذا نظر والمعتمد ما قررناه اولا لا يقال الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير مجازيته باعتبار التخصيص فلا يلزم ان يساويه في الحكم او يقال التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ضعفه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص لانا نقول الضمائر موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه معينا عند المخاطب فغير معتبر في وضعها وان كان على خلاف الظ من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع صح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد واراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث غالبا ماخوذ ايضا باعتبار كونه معهودا ومعلوما كالجمع في المثال فانه لا ترد به لمكان اللام المفيدة للاشارة المستلزمة لاخذ المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا فتخصيصه بالبعض يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضمير في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا مما اشتمل عليه من الاشارة المستلزمة لتعيين المشار اليه عند المتكلم الظاهرة في اعتبار تعينه عند المخاطب ايضا واذا استعمل مجردا عن اعتبار التعيين عند المخاطب كان مخالفا للظ دون الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما مخالفا للظ ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فيبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد الوجه الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضمير للمرجع امرا زائدا على تخصيصه احتج موافقونا بان العام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يقم دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن حقيقته خروج الاخر عن حقيقته وربما منع من عدم الصلوح لان اجراء الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الايراد والحجة نظر اما في الايراد فلما عرفت من منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الحجة فلا تنبائها على ما يظهر من دليلها على ان التجوز في الجزء يوجب التجوز في الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا وصريح التبادر المعتضد باطلاق كلمات النقلة دليل عليه نعم صدر الحجة صالح للتنزيل على ما ذكرناه كما لا يخفى احتج القائلون بتخصيص العام بان بقائه على عمومه مع تخصيص الضمير يوجب مخالفة المرجع له بط والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص الضمير وارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما مر البيان احتج المتوقف بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب التوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث جعل الاستخدام فيما نحن فيه مجازا معادلا للتخصيص ومع ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه ظ فان رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد صرح به هو ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب قوله تعالى والذين يؤلون من نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع يتناول الدائمات والمتمتع بهن والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول لان لا طلاق للمتمتع بها اجماعا

فصل الاكثر على جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيث يكون حجة قولان فذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار واخرون الى المنع احتج الاولون بانهما دليلان تعارضا وتخصيصه به طريق جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الاول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يكفي فان الثاني ايضا طريق جمع فالاولى في الاحتجاج ان يقال تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم لان الغاءه يوجب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز واحتج الاخرون بان المنطوق وان كان عاما فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة منه واجاب في المنية بمنع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يقصر عنه غالبا في القوة وهذا كما ترى لا يلائم ما اختاره من القول بالتخصيص فان دعوى المساواة على تقدير تسليمها تنافي ترجيح التخصيص توجب المصير الى الوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم كذلك يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على المفهوم وهذا واضح بل الذي ينبغي على القول بالتخصيص بقي دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به ودعوى المستند الخلاف في ذلك غير مسموعة وربما يتخيل ان ليس لاحدهما ترجيح على الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوته في دلالته كمفهوم الغاية وما والاه او لشواهد خارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالته في العموم كما مع المفهوم ضعيفا كمفهوم الشرط الغير الصريح ثم مع التساوي او الشك في الترجيح بعد الفحص يبنى على التساقط او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان فيجري فيه ما يجري هناك وضعفه يعرف مما مر مضافا الى ان الكلام هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسهما لا بملاحظة امر اخر

فصل لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من اخبار الاحاد المقرونة بما يفيد العلم بنفسه او بالاخر وتخصيص خبر الواحد حيث نقول بحجيته بنفسه وبه او تخصيص الكل بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم على تقدير حجيته اقوال فاجازه العلامة منا وجماعة ومنعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد التنزل عن اصله وفصل ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وتوقف قوم والمختار عندي هو الاول لنا انهما دليلان

لظ اللفظ

في التخصيص بالمفهوم

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ظاهر بان وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما بغير طريق التخصيص تعين والا ترجح التخصيص
نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد ما يخالفه بدليل خارجى لكنه خارج عن محل البحث لان الكلام فى ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع
النظر عن القرائن الخارجية والتحقيق انا حيث اثبتنا فى محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا فى جانب العمل بالخبر الخاص
دون عموم الكتاب اخذا بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتصفح فى مظانه كحكمهم بحرمة كثير من المطاعم من الحيوانات وغيرها باخبار
الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى الاية على حلية الجميع ان عمم محل البحث الى العموم الحكمى فقد حكموا بحرمة كثير من انواع الانتفاع باخبار
الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان كثير من العقود او عدم لزومها او لاختلال بعض
الشرائط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزومها الى غير ذلك مما يعرف بالتتبع فى كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام
بذكر تفاصيلها واما ما وقع فى كلام بعض المعاصرين بانه قلما يوجد خبر لا يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابت
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه فضعفه ظاهر لان عمومات اصل البراءة انما تقتضى البراءة حيث لا دليل على التكليف كالاية التى تمسك بها بناء
على دلالتها على ذلك فان عمومها مخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجه انما هى مصاديق لمفهوم ما خصصت به احتج المانع بوجوه الاول ان
الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والقطعى لا يعارض بالظنى والجواب المنع من كون الكتاب قطعيا ان اريد كونه دليلا قطعيا وان اريد ان متنه قطعى الصدور
فقطعى لكنه لا يوجب كونه دليلا قطعيا اذ المعارضة بينهما انما هى من حيث كونهما دليلين وليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل به وبدلالته فيتوقف كونه دليلا على الدلالة
المبنى
فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المبنى عليه قطعيا بالضرورة فظهر ان المعارضة هنا انما هى بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت
ان الجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح دليل الخاص لا يقال حجية الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجية خبر الواحد مطلقا حتى حال المعارضة لعموم الكتاب لوقوع الخلاف
فى حجيته والمحتمل لا يصلح لمعارضة القطعى لانا نقول كما لا قطع ح بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع بحجية دلالة الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص
لوقوع الخلاف فيها ايضا فتساويا فى كون كل منهما حجة غير قطعية وما يتوهم من ان دلالة الكتاب قطعية لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيثما
لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتى تحقيقه ثم ح تكون دلالته قطعية فى حق المكلف فى الظاهر لا فى الواقع لجواز وقوع البداء وعدم وصول البيان ونحو ذلك
واما لو وصل اليه البيان ولو بطريق اخبار الاحاد حيث نقول بحجيتها لم يلزم قبح فى الخطاب بما له ظاهر اذا لم يرد به هذا وما وقع فى كلام صاحب المعالم تبعا للعضدى من
ان العام فى المقام قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر الخاص ظنى المتن قطعى الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا النظر
توهم احتمال التجوز فيه بل كثيرا ما يكون نصا عاما محتملا للتخصيص كالاصل ولو اراد بقطعية دلالته كونها اقوى من دلالة العام توجه عليه المنع من مساواة الجهتين الثانى لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التى تمسكوا بها على رجحان التخصيص هو الجمع بين الدليلين جارية بعينها فى النسخ فلو
صلحت علة لصلحت فى المقامين والجواب انه لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين ومخرجا لخصوص النسخ عما تقتضيه القاعدة
الاصلية فيبقى ما عداه اعنى التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد
للكتاب لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ رفع لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعنى الحكم والتخصيص دفع لما لم يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع اعترض
عليه الفاضل المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما من الاخر لا يستقيم فيما يستند الى فعله تعالى لتساوى كل الحوادث بالنسبة اليه مع ان ذلك فهو مبنى على ان
الممكن لا يحتاج فى البقاء الى مؤثر جديد وهو موهوم انتهى وفى كلا الوجهين نظر اما فى الاول فلانهم انما ارادوا باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب بالنظر الى الوقوع باعتبار
ان ما يتوقف عليه بالنسبة الى الاخر والمراد ان ذلك به اسهل باعتبار موافقته للاستصحاب ومخالفة الاخر له وليس المراد ان صدوره من الحكيم اسهل فان الضرورة
حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه من غير اختصاص له به تعالى واما فى الثانى فلانه ان اريد بالمؤثر الجديد المؤثر الحادث بعد الاول منعنا حاجة الممكن فى البقاء اليه وان اريد
بقاء المؤثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل بما يتفرع على تقدير ثبوتها التاكد استصحاب بقاء الاثر باستصحاب بقاء المؤثر وما حققناه يتبين فساد
ما يتوهم فى اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع لعموم الحكم الثابت بحسب الازمان فيقتضى جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص
المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا النسخ والمناقشة لفظية مع انا نمنع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع للحكم الثابت على تقدير عدم التخصيص
ويجىء بيانه فى بحث النسخ الثالث قوله تعالى فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغى اتباعه والجواب اما اولا فبالنقض
بما اذا كان الخبر متواترا او مقرونا بقرائن العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابى به واما ثانيا فبالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة
احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه لذلك نمنع عموم الاية للمقام لعدم مساعدة السياق عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التى دلت على طرح
الاخبار التى تخالف كتاب الله فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايضا والجواب ان عموم تلك الاخبار للمقام معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الاحاد من الاخبار
وقاعدة الجمع وان قضت بحكم الاول فيه لان الثانى لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح احق على ما عرفت مضافا الى منع شمول اطلاق المخالفة فى تلك الاخبار لمثل ذلك
فان المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا تعرض فى اخبار العلاج وغيرها عند تعارض الاخبار لوجوب الجمع على ان المخالفة المذكورة
لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المقيد للمطلق لتقاربهما فى الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانها تخالف اطلاق
اما المنع اية النبأ والنفر لدلالتهما على حجية خبر الواحد وما يستلزم صحته فساده فهو فاسد بالضرورة و ما اتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين تلك الاخبار
كما زعمه بعض المعاصرين حيث ذكرها هنا فان هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا واما ما يقرب من
جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيرد بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص

الكتاب

بحث المنفصل
الكتاب اذ غاية الامر انهما تعارضا من وجه وهو لا يوجب التخصيص فى كون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الايات بمجرد الاطلاق لا يقتضيه
الترجيح مع معارضتها لمرجحات اخر تقتضى تاكد تلك الاطلاقات وترجيحها كاشتهار العمل والمفصل على صورة المنع بما مر من ان الخاص ظنى فلا تصلح لمعارضة العام القطعى وعلى
صورة الجواز بان العام فيها ظنى لصيرورته مجازا اما عند الفرقة الاولى فبمطلق التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص بالمنفصل فيصلح الدليل الظنى لمعارضته
والجواب منع ان اريد ان العام قطعى بمتنه فلا يعارضه الدليل الظنى فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظنى مطلقا وهم
لا يقولون به وان اريد ان دلالته على تقدير بقائه على الحقيقة قطعية ايضا فان اريد انها قطعية بحسب الواقع ففساده واضح مع انه لو كان قطعيا كذلك لم يحتمل معارضا
بحث الموقف
مطلقا وان اريد انها قطعية بحسب الظاهر فالعام المخصوص ايضا كذلك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة على حجيته فلا يكون من معارضة القطعى بالظنى بل بقطعى
ويرد على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز التخصيص بصورة تخصيصه بدليل منفصل ولو ظنى يقتضى تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد
مطلقا لانه من قبيل المخصص المنفصل الظنى الا ان يكون مرادهم ما عدا الخبر الواحد لكن يبقى عليهم ح اثبات الفارق والحجة المتوقف بتعارض الادلة وعدم المرجح
وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقى الكلام فى تخصيص الخبر المتواتر والمحفوف بخبر الواحد والظاهر ان الكلام فيه كالكلام فى تخصيص الكتاب به وان لم اقف على
تنبيه
من ينبه عليه بخصوصه لاكثر الوجوه المذكورة فيه **تنبيه** ذكر بعض افاضل متاخرى المتاخرين ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعى مخصص للعمومات
ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره اذ لا عبرة فى العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا فى الادلة دليل خاص لانتهاء
حجية كل دليل الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجارى فى كل مورد خاص به لا يتعداه الى غيره فيتقدم على العام كما يتقدم غيره من الادلة عليه ولذا
نرى ان الفقهاء يستدلون فى اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب فى مقابلة ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى
استصحاب النجاسة والتحريم فى صورة الشك فى ذهاب ثلثى العصير وفى كون التحديد به تحقيقيا لا تقريبيا وفى صورة صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك
هذا محصل كلامه اقول ولا يخفى ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثانى ابقاء حكم التخصيص بعد قيام دليله
فى بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب فى عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان موافقا للاصل او مخالفا له لان دلالة حجيته مقصورة على صورة
عدم دلالة دليل على الخلاف وان كان فى ادلته رجحة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه لا كلام فى ان ظاهر الامر والنهى لا يعارضان باستصحاب
براءة الذمة والا لم يثبت بمجردهما ايجاب ولا تحريم اصلا كذلك ظاهر العام لمشاركة الجميع فى كونه دليلا لفظيا مقدما على الاصول الظاهرية ولانه لو صلح الاستصحاب دليلا
على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات المخالفة له لوجود بعض حكمها على بعض لا يجوز تطرق التخصيص اليه لان العدد الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة
الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على دفعه الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق فى ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف
له مما لا وجه له بعد اشتراك المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص للعام المنسوخ فانه ينهض دليلا على التخصيص
بضميمة موردها لقرب التخصيص وبعد النسخ كما سبق واما المقام الثانى فلا ريب فى حجية الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط الحجية من غير فرق بين الموافق منه للاصل
والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكنه ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب فى شئ ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البراءة
انما دلت على البراءة عند عدم قيام دليل على الاشتغال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال ثبت الاشتغال وليس
شان الاستصحاب ح تخصيص تلك العمومات بل تحقيق عنوان اخص من تلك العمومات بغيره وكذا الكلام فى عمومات الطهارة وقد يتخيل ان تمسكنا بنجاسة الكر الملتئم
من قليلين متنجسين مبنى على تخصيص عمومات طهارة الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية ومنها ما يفيد استمرارها
يعرف بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقاة او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا لاستمرار الطهارة المستفادة من الاستصحاب ومنها
ما يفيد طهارة الماء الى ان يعلم بنجاسته ولو بدليل شرعى وهذا العام مما لا مخصص له اصلا وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لعنوان الغاية لا
فصل فى تعارض العام والخاص
مخصصا للعموم المعنى نعم لو تمسكنا فى الفرض المذكور بالاستصحاب فى مقابلة قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عمومه للخبث السابق واللاحق كما هو الظاهر كان
تخصيصا للعموم بالاستصحاب لكن الرواية ضعيفة غير معول عليها الا مع الاستناد لا بالاستصحاب هنا لضعف الدليل وقصوره عن الحجية لا لان الاستصحاب لا يخصص العموم فتح
ما حققناه ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى الجواز فى المقام الاول وذيله يدل على اثبات الجواز فى المقام الثانى
واتضح ايضا ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على دعويه فتثبت ولا تغفل **فصل** اذا ورد عام وخاص متنافيا فى الظاهر فان كانا فى كلام
الله تعالى او فى كلام رسوله او كان احدهما فى كلامه تعالى والاخر فى كلام الرسول وفى حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخلو اما ان يعلم تقارنهما او تفارقهما
بالعلم بتاخر الخاص او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا او يجهل ذلك فهذه صور اربع الاولى ان يعلم التقارن والمراد به التقارن العرفى ولا اشكال ح فى وجوب حمل
العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور الا فى الخاص الفعلى او التقريرى او تقدم العام على الخاص فى الذكر او تاخر عنه بحيث لا يقدح فى التقارن العرفى
نعم يشترط فى القسم الثانى عدم حضور وقت الحاجة قبل ورود الخاص والا كان نسخا لاستحالة تاخير البيان الا انى لم يتعرض احد لهذا الاستدراك ولعله لبعد الفرض
الثانية ان يعلم تاخر الخاص عن العام وح فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام فى مورده او بعد حضور وقت العمل به وان لم يعمل به لو سبيل له ان كان له بدل
عصيانا تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرمهم فى كل خميس او قال فى الصورتين ويقوم اكرام اخوتهم مقام
اكرامهم مطلقا او عند تعذر اكرامهم ثم قال لا تكرم زيد العالم بعد اكرامه واكرام اخيه او بعد مضى الوقت وان تخالف عاصيا ثم تعين انه لا يمنع من تقديم البيان مانع فان
التاخير فى مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل الخلاف كما سنتم فى المقام نظائره وان علم وروده قبل تعين كونه مخصصا بناء على عدم جواز النسخ ح واحتملهما
بناء على جوازه والاظهر ح ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل وكذا ان جهل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغليبا لجانب

التخصيص

التخصيص لما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ فيهما نظرا الى اصالة تاخر الحادث واصالة مقارنته للجزء المتاخر فلو كان تخصيصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره ويمكن

دفعه بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت

العمل اجاز وقوع ذلك مطلقا وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا امتنع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك

ان ما ذكرناه على هذا القول انما يتمشى بالنسبة الى نفس كلامه تعالى وكلام رسوله او ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الرواية الحاكية لذلك فيمكن اختيار

التخصيص مع علم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه اولى ولا ينافيه عدم نقل اقتران المخصص لجواز ثبوته وترك الراوي له غفلة او لتجويزه تاخير

البيان او لغير ذلك ويحتمل كونه نسخا اخذا بظاهر النقل المجرد حملا لفعل المسلم لا سيما الثقة على ظاهره وهو بعيد نعم لو صرح راوي العام بعرائه عن المخصص حصل التعارض

بين نقله ونقل الاخر للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على النسخ الثالثة ان يعلم تاخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على زمان

العمل به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان لم نجزناه او علم تاخره عنه تعارض عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع

الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي عن الشيخ ومنهم من توقف لنا

ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هو منسوخ فيتعين الحمل عليه ولان

التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيترجح احتماله عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفي النسخ اهمالا لاحدهما ولا ريب ان الجمع

اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار ان كان بالظاهر فلا ريب ان كلا من النسخ والتخصيص دفع حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظاهر

من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ وان كان بالنسبة الى الواقع فظاهر ان كليهما دفع للامر الغير الثابت فيه من التناول لجميع الافراد او الازمان

في الظهور ان الحكم غير ثابت فيهما الا لزوم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المتاخر لا ظهور له في عموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم الخاص المتقدم فانه حين وروده

لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع الحكم الثابت وانما ضرورة ثبوته كذلك قبله وان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيا على الظاهر او يلزم

بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقا ورفعه بالنسخ لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الرامية لا البداية

واما في الثاني فلانا لا نسلم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بعينها لعامة راسا وانما يوجب اهمال عموم الزمن المتاخر وهذا حاصل في التخصيص ايضا واحتج القائل

بالنسخ بوجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ

فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب منع عموم المنزلة والتساوي في جميع الاحكام فان فرقهما بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان

المخصص للعام مبين له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه لا ينافي البيانية وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان صفة التخصيص

في معرض له بعد ورود العام الثالث لو لم يكن المتاخر ناسخا لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب

كما سبق ان هذا ليس من باب تاخير البيان بل هذا من باب مقارنة البيان المقارنة المبين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واما مناقشة بعض المعاصرين

فيه بان دعوى المقارنة وهم فان وصف البيانية متاخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو لكن من اطلاقها في مثل المقام لا المقارنة

العقلية اعني المقارنة بحسب الحقيقة يدلك على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الا عرفية كما نبهنا عليه هذا ومما بيناه يظهر

ايضا فساد توجيه بعضهم للدليل بان المراد عدم جواز خلو العام عند ارادة التخصيص عن بيانه اذ لا نسلم ان العام خال عن بيان التخصيص من جهة تمام الرابع كان الخاص

المتاخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متاخرا كذلك العام المتاخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونهما منافيا متاخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص

لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متاخرا بل لذلك مع قوة دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء دليل الخاص راسا وشيء منهما غير متحقق في

العام المتاخر الخامس ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا نسلم صحة التمسك به اذ لا

تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله لعدم التنزل منزلة كلام على الصورة الاحتمال التخصيص ان جهل تقدمه على زمن العمل او تاخره عنه كان حكمه حكم الجهل في

الصورة السابقة الرابعة ان يجهل تقارنهما وتفارقهما على الوجه المذكور وسواء علم تاريخ صدور واحد منهما او لم يعلم وعلى ما حققنا في الصورة السابقة من ترجيح التخصيص

على النسخ ما لم يتبين الخلاف يترجح هنا احتمال التخصيص معا مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ الخاص نظرا الى اصالة تاخره فيقارن تاخره من

العمل بالعام لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن الذي

يقتضي العام وقوع العمل به فكان الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضته ذلك بما ظهر من التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى تنهض بها غالبا اذ لا بد من الاخذ بالخاص

ورفض العمل بالعام في مورده على التقديرين ان قدر كون العام قطعيا والخاص ظنيا لان اصالة التاخر لا يصلح حجة لاهمال الدليل مع ظن حجيته وربما توهم ان الخاص

ان كان واردا قبل حضور وقت العمل كان مخصصا وان كان واردا بعده كان ناسخا ويبتني حجيته على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعيا كان العام ظنيا وبدونه

لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط عن درجة الاعتبار وحينئذ فيدور الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا وناسخا مردودا فكيف يبنى على القبول مطلقا فمدفوع بما عرفت

من ان الامر هو دائر بين التخصيص والنسخ ورجح التخصيص على النسخ لغلبته وشيوعه هذا اذا جهل التفارق والتقارن بالكلية واما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم

تاخره او عدم تقارنه فيحتمل الصورتان الاخيرتان فيمكن التمسك في الاولين باصالة التقارن فينافيه ترجيح التخصيص على النسخ وربما يشكل فيما لو علم عدم

تقدم الخاص مع العلم بعدم الحاجة لامكان التمسك باصالة تاخر الخاص عنه فيكون نسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبهذا يترجح احتمال التخصيص في الصورة الاخيرة ايضا

فانها وان احتملت وجوها ثلثة يتعين التخصيص في بعضها والنسخ في بعض اخر الا ان رجحان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين النسخ وان كانا في كلام احد الائمة

او كان العام في كلامه تعالى او كلام الرسول والخاص في كلامهم او بالعكس تعين الحمل على التخصيص لامتناع وقوع النسخ بعد الرسول وما توهم من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية

(ذا لاعتبار)

معتبرة

معتبرة يبينه الرسول للناس على سبيل الاستمرار او بين الغاية للاوصياء المعصومين فاذا انتهت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم فناش عن عدم تحقيق

معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النبي اياه لم يكن استمراره ثابتا عند

جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة معه في التسمية ويبقى الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما

مر من غلبة النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى الغلبة وشبهها مما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظاهر انه موضع

وفاق واعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام والخاص قولا كما هو الغالب المتداول وقد سبق التمثيل او فعلا او تقريرا او يكون احدهما من احدها

والاخر من احد الاخرين كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه عرف منه عموم لكل ثوب متنجس واقر مجتنبا منه على الوجه المذكور عليه ثم اجاز الصلوة

في المتنجس بما دون الدرهم او اقر من ترك التجنب عنه عليه نعم لو كان الفعل منه احتمل ان يكون من خواصه ايضا وبنا الكلام فيه ولا فرق على التقادير بين ان يكونا

قطعيين او ظنيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا على خلاف في بعض الصور تقدم الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على

الاخر ما لم يقم هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وصريح العرف والاستعمال فاذا قام شاهد على تخصيص احدهما بالاخر تعين كما لو ورد احدهما

بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه يتعين تخصيص المتاخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان كلامهم

السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه ايضا وهو كما ترى تتمة اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النبي في بعض

موارده ما يخالفه كشف عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له ام لا لامتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضي ذلك ثبوت

الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عمومات التاسي فيخص بها العام او لا قولان والتحقيق ان عمومات التاسي تعارض عموم ذلك العام معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح

احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص عليه وقوة عموم التاسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس تعين الاخذ

بمقتضاه والا فاللازم التوقف لانتفاء المرجح وما يتوهم من ان المخصص لعموم العام ليس عموم التاسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى فيتعين ان التنافي بين العامين انما

يتاتى بسبب الفعل فالاختصاص باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التاسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التاسي

بعموم العام مع الفعل لا يبقى العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل والا لم يتحقق تنافي الادلة لدليل خاص اذ مرجع حجية كل دليل الى ادلة عامة والفعل هنا

خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انما يتم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه دليلا والا كان التعارض بين دليلي العامين كما في المقام فان الفعل منضم لعموم

احد العامين وليس دليلا ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي والتحريمي يجري في باقي الاحكام الثلثة ايضا ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب التاسي او باستحبابه او باباحته الا ان

العام في هذه الموارد اذا كان متناولا له فالتخصيص في حقه غير لازم لجواز ترك المندوب وفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم وان كان فعلهما بعد نصهما القصد المذكور

اليهما راجحا الى الفعل الراجح فالوصف لا حق لهما مع قطع النظر عن ضميمة القصد هذا اذا دار الامر بين تخصيصين واما اذا دار بين تخصيص ونسخ فالظاهر تقديم التخصيص على ما

سبق ثم ما ذكرناه في فعله يجري في فعل الائمة عدا احتمال النسخ ويعرف الكلام فيه بالمقايسة القول في المطلق والمقيد **فصل المطلق ما دل على معنى شايع في جنسه**

شيوعا حكميا فالمراد بالموصول اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن غيره فيخرج المهمل ولك ان تقول هنا ما سنذكره في حد المجمل وبالمعنى

كل ما صح ان يقصد باللفظ فيدخل المعنى الحقيقي والمجازي حتى المقيد الذي يستعمل فيه لفظ المطلق من حيث الخصوص اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شايع في جنسه

ان يكون المعنى حصة محتملة لحصص كثيرة فردا منتشرا بين افراد الجنس كما هو الظاهر منه فخرج العلم الشخصي والمعرف بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة المستعملة

في حصة معينة والمطلق المقيد بما دل على الماهية من حيث هي اما العلم الشخصي والمعرف بلام العهد فظاهر اذ لا شيوع فيهما واما الفاظ العموم الشمولي فلان مدلولها جميع الحصص

افرادا او مجموعا لا حصة شايعة فيها ولك الاحتراز عنها من زيادة قولنا على البدل فان اريد العموم الشمولي ففيه منع الصدق كما عرفت وان اريد العموم البدلي ففيه ان زيادة

القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما ستعرفه واما النكرة المستعملة في حصة معينة في الواقع فلعدم احتمالها لغيرها واقعا وان احتمله في نظر السامع والمستعمل واما

المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرد عن القيد كما هو الظاهر من اطلاق

الحد بل بعضها وانما لم يعتبر الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقا وان لم يتحقق فيها الشيوع المذكور ومما ذكرنا

يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للعضدي من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح

مطلقا قطعا وان سمي به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد واما ما دل على الماهية من حيث هي فلعدم دلالته على معنى

شايع بالمعنى الذي سبق ويخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا الا

ان شيوعه وضعي لا حكمي والقوم قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم فينبغي في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد بدلالته على الحصة ما يعم دلالته عليها

ولو بضميمة خارجية كتعلق الحكم الشرعي به فانه كما قد يستعمل تعلقه بالطبيعة لا من حيث وجودها وهي بهذا الاعتبار حصة لا غير وما يتوهم من ان الاحكام الشرعية تتعلق

بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى الحذف حيث يتعلق بها باعتبار الحصة فكلام ظاهري فقد ظهر فساده في غير موضع لكن يخرج عنه المعهد مثل المعرف

والمنكر حيث باخذه باعتبار العموم الشمولي بقرينة حكمية او مقام لعدم دلالتهما مع الضميمة على حصة شايعة بل على جميع الحصص ولا باس باخراجه كما هو شأنه بتعريفه

لذلك المباحث في مبحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها هناك تبعا عند من اعتبر العموم الوضعي في تعريف العام كما هو المعروف

تعرضهم لها في مبحث العموم لا على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر كما تركوا اجلة من مباحث المقام لذلك بما يساعد على ذلك انه لما كان تعرضهم

يؤدي الى البحث عن الالفاظ المشتملة على مدلولها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما ينبت او انها مفهوم بالوضع ومنها ما يثبت لها بالحكمة احتاجوا الى

البحث عن كل منهما فافردوا لكل منهما مبحثا واوردوا ما كان من القسم الاول في المبحث السابق وما كان من القسم الثاني في هذا المبحث وربما استطرد واتبعوا ...

الاول دعاية لفضيلة المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بانه اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه في وجوده ظ كما ترى فمنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث هي وفرق بينه وبين النكرة بانه عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وغلط القائل بان المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ترى ان هذا المعنى مما لا يوافق مصطلح القوم في المقام لاطباقهم على ان مثل تحرير رقبة مطلق وربما يوجه بتنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتمكن كما في جاءني رجل لا امرأة وتعين الامتثال بفرد منها لانه فيه نظرا الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق والنكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورد في تعريف النكرة ربما يتناول العهد الذهني ايضا مع انه لا يسمى في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورد في تعريف العام يتناول بظاهره مدلول النكرة حيث يؤخذ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان تكون دلالتها على الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة الشمولية لا البدلية لانتقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المخصص والمطلق المقيد اذا اشتملا على كثرة اذ لم يعتبر استغراق جميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح بحمل الماهية فيه على ما دل على الماهية والمراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذي اعتبر نفيه في المطلق ما اعتبر ثبوته في العام اعني الكثرة المستغرقة واراد بهما ما اعتبر فيهما في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع الافراد ويرجع كلامه الى ان المطلق ما وضع للماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها ولا يخفى ما فيه من التعسفات ويمكن تشبيه بعضها في الفرق الاخر ايضا وقد يوجه بان الشيء المعتبر نفي اشتراطه في حد المطلق عبارة عن شيء خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد الصغر او الكبر مثلا فيهما وان المراد في الفرق الاول ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على الماهية لا بشرط ونكرة من حيث تقييدها بالفرد المنتشر ولا يخفى ما فيه ايضا وقد المقيد ما اختص دلالته ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كذلك فدخل فيه العلم وعلم الحكم والمطلق المستعمل في المقيد مجازا والعام واسم الجنس مفردا ومركبا اذا اختص بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبر بالقياس اليه كما لو قال اكرم زيدا العالم بعد ما قال اكرم عالما او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك وهذا التعميم هو المناسب لما يقتضيه المقام فان الظ ان المباحث اللاحقة للقيد عندهم لاحقة للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث لا يكون لها مطلق او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها حينئذ لا تسمى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانه ما اخرج من شياع بخصوص المطلق المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن الشيوع واختصاصها بالبعض وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياعه بالوضع نصا كالانسان اذا جعل علما لرجل الا ان يقال المراد ما اخرج بالتقييد لانه المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك وقد نص صاحب المعالم على ان هذا هو الاصطلاح الشايع في المقيد وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما يساعد عليه مجاري مباحثهم والاطلاق المقيد فيه على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار الحكم وعرفه العضدي بما دل لا على شايع في جنسه وقيل وانما اخر اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل ويضعف ان المهمل لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد تحمقا من اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مطلقا لعدم دلالته على حصة شايعة وكذا الفاظ العموم الشمولي ومطلق المفهوم الخارجي والمطلق المقيد ولا يدخل فيه العلم الشخصي مط اذا اريد كون الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة ويدخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية مطلقا ومثله العام الذي يدل على جنسه بالتضمن كالناس والموصولات والتحقيق ان هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام كما لا يخفى

فصل اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون مؤداهما حكمين تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كذلك او يكون احدهما تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كذلك او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين او معللين مع اتحاد الموجب واختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان قلد بين اطلاق احدهما وتقييد الاخر منافاة ويظهر الثمرة فيما لو نهى عنه الامر بالمقيد وعصى فيه على ما مر تحقيقه في مسألة الضد وكذا اذا اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة لما مر وخالف في ذلك الشافعي فالتزم فيه بحمل المطلق على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكى بعضهم عنه مصيره الى الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله واحد يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا ظ لانتفاء الامرين واما على اصولهم فالقول الاول متجه لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل الخلاف واحتج عليه بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جائز واورد عليه اولا بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد جاز تخصيص العام بالقياس فيلزمه ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم ورد هذا النقض بما انه لو اجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على اصل متاخر الورود عن العام واما لو خصه بالمتقدم فلا ورود له عليه اذ لم يثبت عموم لمقارنة القياس معه ومنه يظهر بطلان اطلاقه المنع في المقام ايضا وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الا ما يفيده الامر بالمقيد لانه على التخيير وانما مفاده الا بالامر الكلي سواء فسر المطلق بالماهية من حيث هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الحصة الشايعة ايضا كلي لصدقه على حصص كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة وهي لا تتحقق الا في ضمن الفرد وجب الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف هذا الوجه بما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي من الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما شخصيان وان مدلول النكرة جزئي مردد لا كلي فيرجع التكليف بهذا الاعتبار ولو بضميمة الحكمة الى التخيير وان رجع باعتبار الطبيعة المطلقة لاتحادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه انا لا نسلم ان النسخ عبارة عن مطلق رفع الحكم الثابت ولو في الظ وتحقيق الكلام فيه يأتي في بحث النسخ انشاء الله وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا امرا فقد اطبقوا فيه على وجوب حمل المطلق على المقيد بمعنى تعين العمل بالمقيد بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميدي ان يعلم وحدة التكليف ولا حاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا ريب ان الظ منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل اطلاق كلام الاخرين على ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالا

على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان لقول القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة احتمل ان يكون رافعا للشمول الافرادي فيكون تقييدا او للشمول الازماني فيكون نسخا والنزاع على هذا معنوي او نقول لا كلام في ان الثاني انما يرفع الشمول الافرادي حقيقة وانما الكلام في انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه الحكم الثابت ظاهرا في بعض الازمان اولا والنزاع على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد بعد حضور وقت الحاجة او قبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والتصرف في الامر بالمقيد بجعله تكليفا اخر او بحمله على الوجوب التخييري او الافضلية او الندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والندب على الشيء الواحد مع تغاير الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون ناسخا لا غير فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الامر بالمقيد اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجح الحمل عليه على النسخ وان كان مجازا لتقدم المجاز على النسخ من حيث ندرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم الثابت واما على ما نرى من كون الامر حقيقة في الموارد الثلثة وان كان نحو رجحان ظاهره فالرجحان اظهر وكانه قاس ذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما ترى لظهور التنافي هناك بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المطلق على المقيد وتنزيل المقيد على كونه بيانا للمطلق ما لم يتفق اطلاقه بمعاضد خارجي كالشهرة والتاكيد فيحمل على اطلاقه مع الترجيح وح فيحمل الامر بالمقيد على التخيير او الافضلية ويتوقف مع التكافؤ ويرجع الثمرة الى التقييد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث انما الكلام في الحمل من حيث الاطلاق والتقييد لا من حيث القرائن الخارجية والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل في مواقعه وموارد استعماله ولان الظ من الامر الايجاب التعييني كما ان الظ من المطلق الاطلاق فيتعارضان اذ التقدير اتحاد التكليف فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشيوعه فيتعين العمل بالمقيد تحصيلا للبراءة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب الخروج عن العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعين الخروج عن العهدة ولا امتثال شيء من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فظ واما بالمطلق فلجواز ان يراد به الاطلاق وايضا شمول المطلق لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد مقطوعا بالارادة فلا يتمشى الدليل واحتج في المشهور بان في العمل جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق بخلاف العكس واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل يحمل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف فيبقى المطلق سليما عن المعارض واجيب بان الحمل على المقيد يوجب يقين البراءة في العمل بخلاف الحمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح ورد بانه مع احتمال التجوز في المقيد لا علم باشتغال الذمة بما زاد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبراءة منه واورد عليه بعض المعاصرين بانه انما يتم اذا علمنا بانا مكلفون بعتق رقبة ما ثم شككنا في كون الايمان شرطا فيه فنتمسك في نفيه بالاصل وليس المقام كذلك لانا عالمون فيه بانا مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به مجمل لا يحصل اليقين بالبراءة منه الا بالمقيد وعندي في جميع ما ذكروه نظر اما في الاحتجاج فلان مجرد الجمع لا ينهض دليلا على التقييد لان في حمل الامر على الافضلية او التخيير ايضا جمعا بين الدليلين فلا بد ايضا من بيان الوجه في ترجيح هذا الحمل كما فعلنا اما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد ولا ريب ان مجرد ذلك لا يوجب احتمال التجوز في الامر او الخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد لشيوعه وغلبته يترجح على غيره من انواع المجاز ومخالفة الظ وان فرض هناك ما يوجب تقوية الاطلاق والوهن في دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما نبهنا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول والقواعد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق ح سليما عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار وذلك لانه ان ابقي كل منهما سليما كان اخلالا بما يقتضيه التعارض وان ابقي احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطهما ويرجع في الثمرة الى التقييد لا يقال لعل المراد بقاء اطلاق الامر سليما عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه لانا نقول هذا على بعده غير نافع كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعليق تابع لاطلاق المتعلق او المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظايره كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي او الكل والجزء وغيرهما ولا اطلاق هنا بشيء من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق عند تساوي الاحتمالين سليما عن المعارض فنقول الاطلاق السليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبراءة في العمل بحسبه كما لو لم يكن هناك مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيلها الى العمل بالمقيد واما في الرد فلما بينا في محله من عدم جريان اصل البراءة في الاجزاء والشرائط نعم من يجري اصل البراءة فيها يلزمه صحة التمسك به هنا ومنه يظهر ضعف ايراده على مذهبه وما تخيله من الفرق فمما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان ارادة التخيير والاستحباب من الامر مجاز مط بخلاف ارادة المقيد من المطلق فانه حقيقة كما صرح به وهذا لا يستقيم على ما نراه من ان الامر حقيقة في الايجاب التخييري والاستحباب ايضا بل كونه حقيقة في الامر الاول مما لا ينبغي التامل فيه وان كان خلاف الظ من اطلاقه ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققنا في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي نعم يستقيم حمله على الافضلية وهي راجعة الى التخيير وانكار بعض الفاضل المعاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الاول ورد عليه بانه ان اراد بذلك مجرد هذه الملاحظة وهي مكان اطلاق المطلق على المقيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان الواقع منه في المقام خلافه فلا وجه وان اراد ان استعماله في المقام بطريق الحقيقة ولو في بعض موارده فمدفوع بان خصوصية القيد مرادة من المطلق في المقام وان يتعين عند المخاطب فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص والحكايات لكن ليس المقام من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة متاخرة ظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا ايضا لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فان الاجمال كما يتحقق فيما ليس له ظ كذلك يتحقق فيما له ظ كما صرح به والظ الحقيقة فالخارج عن الظ خارج عن الحقيقة هذا محصل مراده وفساده من وجوه اما اولا فلان ظ كلامه يعطي بالتزامه بما بنيه

لا يحتاج على نفسه بإرادة الوجه الأول دليله كذلك لأن مجرد إمكان إطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير ثبوته بوجه لا يرجح مجازه على غيره من المجازات ثم على تقدير تماميته فلا وجه لإيراده في نفس الإيراد كما يظهر من بيانه وأما ثانيا فلأن منعه من جواز إطلاق المطلق في المقام على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد بل تعليله بأن الخصوصية غير مرادة من المطلق عليل لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو المتداول ولعل منشأ الوهم عدم الفرق بين دخول القيد فيما أريد من مجموع الكلام ولواحقه وفيما أريد من لفظ المطلق أو توهم الاستلزام بينهما مع وضوح الفرق وانتفاء الملازمة وأما ثالثا فلأن احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لأنه إن أراد الإبهام بحسب اللفظ كما يساعد عليه التزامه بالإجمال على تقدير الوقوع فبطلانه اللازم عند القائلين بجواز تأخير بيان المجمل كما هو مختاره غير معقول وإن أراد الإبهام بحسب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشأ توهمها أن مدلول المطلق قد يؤخذ لا بشرط ويحكم عليه بحكم فيثبت الحكم على الإطلاق ويكون المطلوح مطلقا على المهية باعتبار الإطلاق وقد يؤخذ بشرط ويحكم عليه بحكم فيكون الحكم مقصورا على موارد الشرط ويكون المطلوح مطلقا على المهية باعتبار الخصوصية وحيث ينتفي الاحتمال الأول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم أن يكون الاستعمال مجازا ولا سبيل إلى جعل الحكم متعلقا بمدلول المطلق مجردا عن الاعتبارين لأنه مبهم فيمتنع وجوده فيمتنع وجوبه وضعفه ظاهر لأن مدلول المطلق ليس إلا نفس المهية أو المهية المقيدة بوحدة شخصية مجردة عن اعتبارها مقيدة بالشرط الزائد على مدلولها عدم تعلق الأحكام إلا بأحد الاعتبارين ولا يلزم من ذلك أن يكون الاعتبار داخلا في مدلولها بل يجوز أن يكون خارجا عنها من أمر مقارن أو متأخر وبالجملة فالمتكلم إذا لم ينصب قرينة على إرادة المقيد من المطلق مطلقا فأي ثمرة يمكن تعقلها بين أن يريد المقيد من حيث الخصوصية أو لا من حيث الخصوصية لأن دلالة المطلق في نظر السامع على التقديرين سواء وكما يصح أن يريد الآمر المتكلم بالمطلق المقارن للقيد معنى الأمر حيث الخصوصية ويريد الخصوصية من القيد والتقييد كذلك يصح في صورة التراخي والفرق تحكم واضح ثم على تقدير تسليم عدم الصحة الثابتة من باب المبهم والمنع من تعلق الحكم الشرعي به يتعدى إلى صورة الاتحاد عند اتضاحها مع أن ظاهر كلام بعض الالتزام بجوازه فيه والفرق غير معقول وأما رابعا فلأن ما ادعاه من أن الخطاب بالمطلق إذا صار مجملا كان مجازا مدفوع بأن الإجمال هنالك ليس فيما أريد بالمطلق مع أن ذلك لا يوجب التجوز فيه حيث لا يراد منه غير ما وضع بإزائه كما في صورة الاشتراك وعدم قرينة التعيين بل فيما أريد من المكتنف ظ كأن ذلك لا يوجب التجوز في لفظ المطلق وقولهم بأن الإجمال قد يتحقق فيما لا دلالة له على أمر إذا تحقق الإجمال خرج اللفظ عن ظاهره وخرج عن حقيقته لأن الظاهر أعم من الحقيقة فإن الظهور قد يجامع المجاز وقد يجامع خلاف الحقيقة الأخرى إذ المطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة أو الكامل مع أنه حقيقة في غيرها أيضا هذا وأجاب بعض الأفاضل عن أصل الاعتراض بأن الجمع بين المطلق والمقيد لا يوجب التجوز في المطلق حتى يعارض بإمكان التجوز في المقيد بل المطلق بعد الجمع المذكور باق على حقيقته إذ ليس من مدلول المطلق الإطلاق ليلزم التجوز عند تجريده عنه بل مدلوله أعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد بدليل ثبوت المطلق في المقيد مع انتفاء وصف الإطلاق عنه وإلا لزم حصول المقيد بدون المطلق فوصف الإطلاق إنما يعرض المطلق عند عرائه عن القيد وصحة انتساب بأي فرد كان إنما هي من لوازم الإطلاق ومقتضياته من جهة دليل خارج وهو أصالة عدم التعيين هذا محصل كلامه وهو جيد جدا ومرجعه إلى ما حققناه في مباحث النهي نعم قوله بل مدلوله أعم منه ومما يصلح للتقييد غير سديد لأن ما يصلح للتقييد هو نفس المدلول ولا يعقل كونه أعم منه وقد يظهر أن نظره إلى المقيد في محله وأورد الفاضل المعاصر عليه وجوها مرجعها إلى جعل الأول أن قوله بل مدلوله أعم إن أراد به أنه أمر دائر بين الأمرين أعني أي فرد كان والمقيد فهو باطل جزما لأن مدلول المطلق الحصة أو الماهية لا بشرط وإن أراد أنه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل بأي فرد كان لأصالة البراءة عن التعيين فيثبت التخيير في الأفراد وهذا ينافي مقتضى المقيد ثم استظهر أن يكون مراده المعنى الأول بقرينة ذكره في موضع آخر أن المراد من المطلق كرقبة في رقبة مؤمنة لما أي فرد كان من أفراد الماهية على البدل لا ما كان مدلوله معينا في الواقع وإن لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا أظهر وأكثر في الأخبار ثم في الأول لا يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز وأورد عليه بعد حكاية ذلك عنه بالفرق بين ما يتعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع وبين ما يكون المقصود بالذات فيه الحكم على الكلي ويكون الفرد مقصودا بالتبع كما في جاءني رجل وجئني برجل إذا أريد به أي فرد كان إذ لا يليق الأول أن يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودة من الكلام وإن لم يقارنه ذكر التعيين لتوقف الامتثال عليه ولا ريب أن ذكر لفظ المطلق وإرادة معين واقعي منه مجاز أما الثاني فربما يصح فيه ما ذكر لكنه نوع خارج عن محل البحث وأما الأول فلخروجه من باب المطلق ولهذا لو قيل جاء رجل ثم قيل جاءني زيد يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق الثاني أن ما ذكره من وجود المطلق في المقيد غير سديد لأن مدلول رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للرقبة قوله وإلا لزم حصول المقيد بدون المطلق قلنا لا يستلزم محالا ولا استحالة بل هو عين الحق فإن مثل الرقبة يقال له المطلق عند عرائه عن القيد والمقيد عند اقترانه به فكيف يعقل وجود المطلق في ضمن المقيد نعم لا يمكن انفكاك المقيد عن مفهوم الكلي المشترك بينه وبين غيره من الأفراد لكنه ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة انتهى ملخصا أقول ولا يخفى ما فيه فإن ألفاظ المهيات موضوعة بإزائها لا بشرط حتى بالنسبة إلى اعتبار ما لا بشرط وبعبارة أخرى هي موضوعة بإزاء معانيها مجردة عن قيد الإطلاق المقتضي لصدقها على جميع مصاديقها وعن قيد التقييد المنافي لصدقها على بعض مصاديقها ولهذا يصح اعتبار لحوق كل من الاعتبارين لمعانيها من غير خروج عن مقتضى الوضع وح فإن لوحظت بحسب وجوداتها الذهنية الواقعية صح القول بأن ألفاظها موضوعة للأمر الدائر بين الأمرين أعني الإطلاق والتقييد لامتناع خلو الموضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه أو اجتماعهما معا وإن أخذت بحسب وجوداتها الاعتبارية صح القول بأنها موضوعة للأمر الكلي الصادق على الأمرين لخلوها في هذا الاعتبار عن الاعتبارين فإن ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز فتختار كلا من شقي الترديد الذي ذكره المورد على حسب كل من الاعتبارين ولا إشكال وأما ما ذكره في ثاني الاعتراضين أنه مدلول المطلق الحصة أو المهية لا بشرط إن أراد أن ذلك مدلول لفظ المطلق مع ملاحظة إطلاقه فمسلم لكن لا يجديه لأنه موضوع لمعنى يصح معه ملاحظة الإطلاق وعدمه فلا يتمحض بمجرده للإطلاق بل لا بد من ملاحظة أمر آخر معه كخلوه عن القيد وإن أراد أن ذلك مدلوله في حد ذاته وإن جرد النظر عما يطرأ عليه من الإطلاق ثم وسند المنع ظ مما مر وما ذكره في الشق الثاني من الترديد من أن مقتضى كونه موضوعا لمعنى عام قابل الصدق على المعينين صحة العمل بأي فرد كان فغير سديد لأن ذلك مقتضى أحد المصداقين على المهية المجردة عن هذه الاعتبارات فإن المهية المأخوذة مجردة عن اعتبار الإطلاق والتقييد لا يقتضي صحة العمل بأي فرد كان وإلا لاقتضت ذلك وإن تقيدت المعتبرة لأنه ما لا يقتضي الماهية

لأنها

لأن ما بالذات لا يختلف وأما ما حكاه عن الفاضل المذكور في مقام آخر فمحصله راجع إلى ما ذكرنا وأما ما أورده عليه من الفرق فغير وارد لأن موارد الأحكام الصحيحة المتعلقة بالمهيات الخارجية لا بد أن تكون معينة واقعا سواء كانت إنشاء أو إخبارا وأما كون التعيين مرادا من اللفظ المستعمل في المهية فغير لازم في المقامين فالفرق غير سديد نعم يفرق بينهما باعتبار آخر وهو أن التعيين الثابت في الحكم الشرعي لا بد من بيانه ولو بقرينة الحكمة والإطلاق ليتمكن المكلف من الامتثال بخلاف التعيين في الإخبار فإنه يجوز ترك بيانه بالكلية فيبقى على الإجمال واعلم أن من أنكر ظهور الأوامر الواردة في أخبارنا المروية عن الأئمة في الوجوب عند تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب لا مدفع له عن الاعتراض المذكور بالنسبة إلى ما ورد في كلامهم عليهم السلام إن كان ممن يرى جواز حمل الأمر بالمقيد على الاستحباب لأن مجرد الاحتمال لا يكافئ الظاهر ولا يعدل به عن الدليل لكن من هؤلاء من عول على الجواب المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا وزعم بعض المتأخرين أن إطباقهم على وجوب حمل المطلق على المقيد هنا مبني على قولهم بحجية مفهوم الوصف حيث إنه يرد في مقابلة المطلق ورجحان التأسيس على التأكيد وإن اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبني على ملاحظته في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة وكلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فإنهم قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مطلقا وأخرى باعتبار كونه مقيدا فنفي الدلالة أو إثباتها في أحدهما لا ينافي خلافه في الآخر ونظيره مصير الأكثر إلى أن الأمر يقتضي الإيجاب مع اختلافهم في مبحث آخر في دلالته عليه إذا ورد عقيب الحظر هذا محصل كلامه ومنقح مرامه وفساده واضح لأن ما ينفرد به التقييد بالوصف في المقام عن التقييد في غيره إنما هو وروده في مقابلة المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم وإلا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق أولى لعرائه عن المعارض المنافي ولو أضاف إلى ذلك الوجوه المتقدمة لا يجديه لأن قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق أن مبنى ذلك على ملاحظة المنطوقين كما يرشد إليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما إذا كان القيد مشتملا على وصف بل يثبت وإن لم يشتمل عليه كما إذا كان القيد ذاتيا أو مضافا أو ظرفا أو لقبا أو شبه ذلك وإلزام الكل بالتزامهم بثبوت المفهوم في جميع ذلك حيث يرد في مقابلة مطلق مما لا يخفى سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم كلا أو بعضا أن يتمسك به هنا أيضا إلا أن مجرد ذلك لا يكفيه في الحمل هذا وأورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بأن مفاد الكلام على تقدير اعتبار الحمل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك لأن المطلوب بالخطابين إما مطلق الطبيعة أو خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود يتحقق بفعل المقيد فيكون الإتيان بغيره حراما هذا ما يقتضيه ظاهر كلامه وهو مما لا يعقل له وجه إذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق إلا مطلوبية الخاص وأما عدم جواز فعل ما عداه فهو إنما يأتي من قبل التشريع سواء على تقدير اعتبار المفهوم أيضا على أنا لم نقف على مصرح في المقام بأن قضية الجمع عدم جواز الإتيان بما عدا المقيد فالمانع منه بل كلامهم على ما ادعى في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجوب ما عدا المقيد نعم ربما يتجه عكس ما ذكره بناء على تقرير البدعة بإدخال ما علم خروجه من الدين فيه كما لا يخفى حجة الأكثر على كون المقيد بيانا للمطلق أن التقييد المتأخر لو كان نسخا لكان التخصيص المتأخر أيضا نسخا لتساويهما في نفي الشمول ولكان المطلق عند تأخره عن المقيد أيضا نسخا له لأن ما يوجب ذلك وهو التنافي متحقق من الطرفين وبطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق وأجيب عن الأول بأن في التقييد حكما شرعيا فيكون نسخا بخلاف التخصيص فإنه لا حكم فيه ولا رفع بل إنما هو مجرد دفع وعن الثاني بأن التقييد المتأخر يثبت حكما لم يكن وفي بخلاف العكس لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة وهو إنما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الأول أن في التخصيص أيضا حكما شرعيا يرفع حكما شرعيا فإن المراد بالتخصيص التخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا ريب أن التخصيص بقولنا لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا استفيد من العام المتقدم أعني قولنا أكرم العلماء مثلا وهو وجوب إكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن ثابتا وهو عدم وجوب إكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بأن المطلق المتأخر لو دفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبتا للحكم في المطلق من حيث كونه مطلقا ورافعا له عن المقيد من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المتأخر في كونه مثبتا لحكم شرعي فلا يستقيم الفرق المذكور بل الوجه في الفرق أن المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه أو تأخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا له بخلاف صورة تأخره فإنه يحمل من أول الأمر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرتفع بالمقيد فيكون رفعه نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على أن النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر فيعود على تقديره الإشكال السابق وهو أن يكون التخصيص أيضا نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه لكن الحجة من قال بأنه نسخ لو كان بيانا لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيكون مجازا وهو مبني على الدلالة وهي منتفية إذ لا دلالة للمطلق على مقيد خاص والجواب أما أولا فبالنقض بالتخصيص فإنه لا يسمى نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع أن الوجه المذكور جار فيه بل جريانه فيه أظهر وأما ما قيل من النقض بما لو تقدم المقيد فإن المراد بالمطلق ح هو المقيد مجازا ولا دلالة له فيمكن دفعه بأن الدلالة متحققة في صورة السبق كما في صورة التأخر وقد مر التنبيه عليه كذا ما قيل أيضا من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فإنه مجاز ولا دلالة لها عليها مردود بجواز أن يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الإطلاق فلا نقض متأخر ولو ثبت فلا نم أن الخصم يساعد على عدم كونه نسخا والحال هذه وأما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا وسيأتي بيانه إن شاء الله وأما ثالثا فبالمنع من توقف المجاز على الدلالة إن أريد بها الدلالة المقارنة وإن أريد بها ما هو أعم من ذلك منعنا انتفاءها في المقام لتحققها بعد ورود المقيد ثم لا يذهب عليك أن ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا مفردين منكرين كما مر أو معرفين بلام العهد الذهني نحو إن ظاهرت فاعتق الرقبة إن ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة أو مثنيين أو مجموعين منكرين نحو إن ظاهرت فاعتق رقبتين أو رقابا إن ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين أو رقابا مؤمنة وكذا لو كانا عامين بدليين نحو إن ظاهرت فاعتق أي رقبة شئت إن ظاهرت فاعتق أي رقبة مؤمنة شئت وأما إذا تعلق أحدهما بالعام المطلق والآخر بالعام المقيد نحو إن أفطرت فاعتق كل رقبة تملكها إن أفطرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها أو قال فاعتق الرقاب التي تملكها ثم قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها فلا حمل من حيث الإطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص حيث نقول بحجية المفهوم المذكور وبجواز التخصيص به وأما نحو إذا جاءك زيد فأكرم العلماء إذا جاءك زيد فأكرم العلماء يوم الجمعة أو في موضع كذا أو مكان كذا أو ما أشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين الحمل لأن عموم الفعل بالنسبة إلى أفراد العام لا يقتضي عمومه بالنسبة إلى أفراده ولا أفراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون الأمران إيجابيين أو ندبيين

لمساعدة العرف على الحمل منهما وربما يتخيل في الاحتراز بقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الافضلية وهو بالنظر الى نفس الخطابين بعيد جدا نعم كثيرا ما
يستفاد ذلك بمعونة القراين لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامران مرسلين او كان احدهما مرسلا والاخر معللا فان استفيد ثانيهما اومن دليل اخر وحدة التكليف
فلا اشكال في لزوم الحمل كما انا لو لم نستفد ذلك فلا اشكال في ابقاء كل على حاله واما اذا كانا نهيين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تعتق مكاتبا لا تعتق
كافرا وهذا القسم قد ذكره الحاجبي وغيره واعترض عليه العضدي بانه خارج عن محل البحث لانه من باب التخصيص للعام لا من باب تقييد المطلق لعموم النكرة المنفية وجوابه
ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق النكرة وتقييدها كما مر تحقيقه سابقا والكلام هنا انما هو في تعيين المنفي في الخطاب المتضمن لنفي المطلق وبيان كونه هو
المطلق لا المقيد وان ورد منفيا بخطاب اخر فلا يخرج عن محل البحث الا في بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه الفرق بين لفظ
بين ولا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما في اشتر اللحم مع ان هذا التكليف كما ترى غير مفيد لانه ان اراد بالنكرة فرد لا بشرط
كما هو الظاهر من التمثيل لزم من تعلق النفي بها نفي جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود الاشكال وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على
المقيد كما مر في الصورة السابقة لاشتراكهما في مقتضى الحمل فلا يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع في كلامه لانه على تقدير تسليمه انما يجري
في الموارد المتداولة كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفرض النادر على ان من قال بحجية مفهوم الوصف والقيد قال بجواز تخصيص العام به
لا يلزم منها بالعمل بعموم العام مطلقا فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما ذكرنا بين النواهي التحريمية والتنزيهية لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة
فانه لا يحمل المطلق اذ لا موجب له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مطلقا كما لو قال الكلب نجس ثم قال السلوقي نجس او قال اغسل ما يلاقيه
الا اذا نشأ من التعليق نحو فيه لا يملك عتقه كافرة فيتعين تقييد الرقبة في العتق بالمؤمنة اذ لا عتق الا في ملك نعم على القول بحجية مفهوم الوصف او القيد يقع التعارض بين
مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتنافيان فيحتاج في الترجيح الى مرجح فقدم الكلام فيه ووجه التخصيص تقييدهما التحقيق لتقييده لا يوجب التجوز في المطلق
وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع للطبيعة من حيث هي ومفاد التنوين الداخل عليه ان كان منونا فردا منها لا على التعيين اي لا
باعتبار عدم التعيين فيتنافى اعتبار التعيين فيلزم عند اعتبار التعيين الخروج عن الوضع ويحتج فاذا عبر به عن فرد معين في مخصوص او عدم التعيين فان يريد ذلك من غير لفظه كان استعمالا
على الحقيقة لان للفظ لم يستعمل الا في معناه الاصلي كما في قولك جائني رجل واكرم رجلا عالما ولا وجوب لاشتباههم نعم لو اريد التعيين وعدمه من لفظ الحلى والتنوين
او المجموع كان مجازا قطعا لان للفظ لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافه كما نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف باللام العهد الذهني وما جرى مجراه الا
فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها ايضا في الباب انه يلزم على الثاني تاخير بيان بعض المطلوب فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما في
صورة مقارنة المقيد اعلم ان في المقام مباحث اعنانى عن التعرض لذكرها ما سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول العام لافراده فان شمول العام
لافراده بالوضع وشمول المطلق لها بالعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في الفرد بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة الوجود بخلاف
ما يقتضي العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما ياتي للعموم البدلي كذلك ياتي للعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع وحرم الربا ان جعل اللام فيهما لتعريف الجنس من حيث هي وفي اخراج هذا النوع من باب
المطلق وادخاله في باب العام وجه قد نبهنا عليه سابقا القول في المجمل والمبين

فصل

المجمل ما دل على معنى او حكم ولم يتضح دلالته فيما عبر له الجنس ويخرج بقولنا
دل على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغلط المحفوف بالقرينة فان الظاهر من الدلالة هي الدلالة المعتبرة وقولنا او حكم عطف على معنى
وبه يدخل مجملات نفس المعصوم وفعله فانه يدل على حكم الفعل شرعا وانه يقصد به الدلالة عليه ليكون معنى وانما قيدنا الدلالة بالحد لتعيك احترازا عن الاجمال
في الدلالة العقلية الصرفة كدلالة الصوت على كون الصائت انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا في الاصطلاح وقولنا لم يتضح دلالته احترازا عن المبين وقد يحد بما لم يتضح
دلالته فيخرج المبين وهو بين وكذا المهمل لانتفاء تحقق الدلالة وانتفاء الوضوح لا يتوقف ثبوته على ثبوت الدلالة وقد يسبق ان المهملات الالفاظ دالة على انفسها ولو بضميمة القراين المراد
بها هنا ما يتناول ذلك الا ان ينقض بمجملات المجاز ونحوه فلا يجدي الاحتراز عنها بالقيد المذكور فيقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما دلالة لها عليه
باعتبار كونه معنى وان دلت عليه لا بهذا الاعتبار كدلالتها على لفظها واما بالنسبة الى ما يدل عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج منها عنه ما اتضح دلالته لما
اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة او يدخل ما يشمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كما لو قيل زيد فاعل وتردد بين لفظين او الفاظ فان
المراد بالدلالة ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم ولك ان تنزل الحد على ما سبق ذكره في حد المطلق ويجعل
التقسيم مبنيا على التوسع في المقسم وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ويرد طردا بالمهمل وبمثل لفظ الممتنع والمستحيل وعكسا
بمثل قوله وآتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق شيء هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ اللفظ الموضوع بقرينة ان البحث
عن احوال الفاظ الكتاب والسنة والثاني بان المراد بالشيء مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني ايضا والثالث بان الظاهر من الشيء الشيء المعين او انه حذفت
الصفة اختصارا او فيه تعسف مع ذلك عكسه منقوض بمجمل الافعال وقد اطبقوا على دخوله لان المجمل الذي هو موضوع الباب مخصوص بمجمل الالفاظ ويرد على تعريفهم
في الاشتراك الغير من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد وعرفه بعضهم بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا وهذا
منقوض بمجمل الافعال عند من يرى دخوله فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث المحمل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلا وذلك
حيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في نفسه كالعين مثلا لو استعمل المتواطي في معين واقعي من غير تعيين
في الظاهر نحو وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في هيئته الاصلية كتضرب لاشتراكه بين المؤنث والمذكر او العارضة كمختار حيث اتحد فيه هيئة الفاعل والمفعول لما طرى
عليه من الاعلال او مركبا كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته يحتمل ولي الزوجة فيكون المعفو به نصف المهر او الزوج فيكون

اثره استحقاقها كما للمهر ومنه الاستثناء بمجمل نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ولا يذهب عليك ان الفرق بين هذين القسمين اعتباري ثم الاجمال كما يكون
بالنسبة الى المعنى الحقيقي يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة صارفة وتتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رايت شمسا يتكلم حيث يتردد فيها بين الارادة
الجميل والجليل او بتعيين المعنى المجازي لكن يطلق باعتبار على فرد معين لا دليل في اللفظ على تعيينه نحو جئني باسد كان معنا امس في الحمام وقد يكون المعنى الحقيقي والمجازي
وذلك حيث يكون المجاز مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم ومتابعيه وقد يقع الاجمال في الكناية كحديث لا يسوق المحتمل للسكون والتعريض
وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار باصابعه الاربع مثلا مع انه حيث يتردد بين ان يكون المراد بالتكرير التاكيد والتاسيس الى غير ذلك اذا عرفت هذا
فاعلم ان هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد
وجماعة الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف والى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب فيقال دخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاه بانامله وكتبت بيدي وانما كتبه باصابعه فظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك ويلزم الاجمال ومنهم من
جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع ايضا لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون الى انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار
اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واما اطلاقها على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة ولتنزيل الموارد
المذكورة الاخيرة الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر والتحقيق انه يجوز ان تكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليق حيث علق
الفعل المتعلق بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل يده الى ركبته والى ظهره والى زوجته على انا لا نسلم اسناد الاعطاء والكتابة في المثالين الاخيرين
الى البعض اليد بل الى تمامها مع احتمال ان يكون اطلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعة
للالة التي تتعاطى بها الافعال المعهودة فيصدق على البدل الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقه على ما دون المجموع الانفصال واما مع الاتصال فالمجموع يد
واحدة قطعا كالحبل والعصى لهذا لا يقال لمن بقي يده مع تدرج انه ذو ايدي بمعنى ان يده اما باعتبار القطع فلانه ظاهر في الابانة وحقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه
على الجرح على خلاف الظاهر ولهذا لا يصار اليه الا بقرينة فلا اجمال فيه ايضا ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا
نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق النفي فيه بنفس الفعل فعدها بعضهم من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان للفعل المنفي شرعيا او لغويا له حكم واحد وبين ما اذا كان
لغويا له اكثر من حكم واحد فعد الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مطلقا وانه ان امكن الحمل على نفي المسمى تعين والا فان امكن الحمل على نفي الصحة تعين ايضا والا
حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا على المقام الاول ان ظاهر النفي يقتضي نفي الماهية لتعلقه بها والتقدير امكانه فيتعين الحمل عليه فلا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا
انما يتجه في الفاظ العبادات والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة
فيمتنع حمل النفي على نفي الماهية مطلقا لان المعنى الاعم لا يلزم ان ينتفي بانتفاء بعض اجزائه او شرائطه وعلى المقام الثاني ان الظاهر من مثل ذلك نفي الصحة فيتعين تقديرها
ولا اجمال لان الظاهر عرفا فيه حجة كنصوص الصحابة والتمسك في الاحتجاج عليه ان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة
المتعذرة واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد واجيب بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بمساعدة فهم العرف في مورد الجمع الى ما قلناه واستدل
عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات ايضا فاذا ترك العمل به في نفي الذات لتخلفها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه
بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعلقه على الذات باللزوم فاذا انتفى الملزوم اعني الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايضا واجاب بان اللفظ بالنسبة الى معناه
المطابقي والالتزامي بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض هذا ملخص
كلامه والحق ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسد لانا لا نسلم عموم المنزلة وصريح العرف في الاستعمال يكذبه الا ترى انه حيث تعذر حمل الاسد في قول القائل رايت
اسدا يرمي على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن اتصافه به من لوازمه حتى البخر ونقصان الادراك ولنا على المقام الثالث ان حمل النفي فيه على نفي الكمال
اذا اتفق تعذر نفي الذات والصحة وعدم ما يساويه من احتمال اقرب من هذا الباب قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وانما لا علم الا ما نفع ولا كلام الا
ما افاد فقد قيل ان المقصود فيه نفي الفائدة والجدوى فهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفي فيه نفس العلم والكلام تنزيلا للغير النافع
منهما منزلة الخارج عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان احتج الاولون بان العرف في مثله يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب
واجيب بالمنع او بان بعض اهل العرف يفهمون الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا يعد تسليمه لا يوجب التردد بل كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده وان اراد
ان اهل العرف في بعض المواضع يفهمون نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال فمدفوع بان فهمهم نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعينة لارادته واما عند فقدها كما هو
المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفي الذات او الصحة احتج المفصل على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر وفي الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم متعين
بالنفي على تقدير تعذر تعلقه بالذات فلا يلزم ايضا اجمال وعلى ثبوت الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيتاتى
الاجمال والجواب المنع من عدم المرجح وقد مر بيانه ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقوله حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان اضافة التحريم الى العين
غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده بعضهم من المجمل نظرا الى ان الافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض
ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون الى عدم الاجمال لانه متى حرم شيئا يطلق فالمتبادر منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح
في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود واما المتعدد نحو حرمت عليكم صيد البر حيث يحتمل ان يكون المحرم اصطياده او اكله فالقول
بالاجمال فيه متجه ما لم يكن مناسبا للحكم فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام في اضافة سائر الاحكام الى الاعيان نحو طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها
اية المسح في الوضوء فعدها بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الراس وبعضه لا او لو به فيتاتى فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح البعض في صدق المسح

عرفا او نقول الظاهر من الثاني في مثل المقام التبعيض فيكون مرجحا للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها له في سبعة عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه ونص
بعض المحققين عليه مضافا الى ان الاثر بعض الاخبار عليه واستدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء اذا كانت للتبعيض ثبت التواطي فيتخير المكلف بين الابعاض والا وجب
الاستيعاب وضعفه ظاهر لان الخصم يدعي تكافؤ الاحتمالين وليس في ذلك ما يوجب نفيه وقد يجاب ايضا بان الباء ان دخلت على محل المسح تعدى الفعل الى الالة كما في الاية
فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الالة تعدى الى المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راس اليتيم بيدي والظاهر ان العرف لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير
مرضي ومنها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والطواف بالبيت صلوة ونحوهما مما له محمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين
جماعة او ان الطواف بالبيت كالصلوة في شرائطه بالطهارة والاثنان فما فوقهما كالجماعة في حصول فضيلة الجماعة بهما فمنهم من عد ذلك مجملا لتساوي الاحتمالين
ومنهم من رجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع والاستعمال شرعيا وبين ان يكون عرفيا او لغويا
فيبتني على الاجمال في الاول اذ كما ان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية كذلك شانه بيان موضوعاتها ويحمل على بيان الحكم في الثاني لما مر وربما امكن المناقشة فيه بالمنع لما
نرى من تشاغله ببيان غير الاحكام كتشاغله ببيانها فلا ترجيح بمجرد ذلك عند عدم مساعدة الظهور المدعى مراعاة لحق المنصف **فصل** المبين بالفتح نقيض المجمل ومنه
يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى وان كان وصف اللفظ باعتبار الفعل معنا به واما بالكسر فيوصف به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما
بحكمه او المعنى كما مر في بيت منه البيان فانه قد يطلق على التبيين كالكلام والسلام على التكلم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح
وعلى ما يحصل به البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايضا وعلى الادراك المتعلق به فهو العلم بالدليل والاطلاق في الاخير غير شايع ويعرف المبين بالمعنى الاول بانه
ما اتضحت دلالته على المعنى المراد فيعم ما يتضح بنفسه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم او بواسطة الغير كقوله تعالى واتوا حقه وقوله ع فيما سقت السماء العشر
ان يفسر الموصوف بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما كالمجمل ويشكل الحد بعدم شموله لمبين الفعل مع ان تفسيره المقابلة يشمله الا ان ينزل على القول بعدم
شمول المجمل له ثم المبين القولي ينقسم الى نص ويسمى بالمحكم ايضا وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة القرائن
والى الظاهر وهو ما يدل على معنى مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الطرف المرجوح مؤولا او عرف بالمعنى الثاني بالاعتبار
الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما لو روي حديثا
فقال رايت عباسا ثم قال رايت ذهبا ولم يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث انه كذلك اي مراد به ذلك الخطاب في الغرض المذكور
وان دل على المراد لا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا يسمى مبينا فان الذي يظهر من عرف القوم ان العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبينا سواء
قصد البيان ام لم يقصد ولولا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبينات المشتملة تعلق القصد فيها بالبيان ولئن سلمنا قلنا ان ندفع النقض باستفادة الحيثية من تعليق الدلالة
على الوصف اعني المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في صدق الحد بالدلالة المقصودة وعلى عكسه كلا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها
لكذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف بها فلا بد من تقييده قولنا لا يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن
دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى العارف كذلك يصدق عليها انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارف فيمنع كذب الحد عليه لكن
يرد على هذا التوجيه اولا انه خروج عن ظاهر اللفظ فان المفهوم من قولنا لا يستقل عدم استقلاله عند كل احد لوقوعه نكرة في سياق النفي فيقتضي لغوية قولنا
يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض لا يشكل الحال بالمجمل حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة
ما اعتبر من الحالة وهذا مما لا يختلف بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان التاويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من جهة صدقه
على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارف بها للغير لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيره مع انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الله
من شان الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتبر البيان بالنسبة اليه فلا اشكال وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايضا فيمكن الاكتفاء بالجواب
المذكور وثانيا بتبيين المراد من العام المخصص فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه لان العام يستقل بالدلالة على الفرد المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة الدلالة المطابقية
ودلالة العام على البعض المخصص ليست بالمطابقة وهذا مع ما مر في الفاظ العموم كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فسرت المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدلالته
على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال في بيان العام المخصص يتجه باعتبارين باعتبار عدم دخول العام المخصص في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة
على المراد وجوابه ما مر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ما ليس بمراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بالمراد اما هو تمام
المراد من حيث انه تمام او المراد المطابقي ومرجعه الى المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار والعام لا دلالة له عليه كذلك فيندفع به اشكال
الاول ايضا وثالثا بتبيين وجوه الفعل فانه يصدق عليه ان الفعل ليس بخطاب ويمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليله اللفظي اعني دليل التاسي وهو
خطاب فيكون المبين مبينا له ولو قيل بانه لا يسمى مبينا من حيث بيانه للفعل ايضا ان قطع النظر عن الدليل اللفظي ولا يتناوله الحد لامكن دفعه بان المعتبر في عكس الحد شموله
لافراد المحدود بحسب وانها لا يجمع ما بالجهات الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالمجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له ولو ادنى درجة الاعتبار سندا ودلالة
وقد يكون كاشفا عن المراد بغير المجمل مما له ظاهر وهذا يعتبر فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلو ساواه كالعامين من وجه امتنع الترجيح وان يكون مساويا اياه في السند ان كان
ناسخا او اقوى منه بل العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان مخصصا عند من منع تخصيصه به ايضا ثم المبين يصح ان يكون قولا اتفاقا وفعلا على الاصح خلافا
لبعضهم تمسكا بان الفعل يطول والبيان به يستلزم تاخيره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمات الاربع كلها ممنوعة مضافا الى ما سبق من وروده على المستلزم لجواز
ثم كون الفعل مبينا قد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كما لو امر بمجمل ثم صلى وقت الحاجة ما يصلح ان يكون بيانا له فيعلم كونه مبينا له لانه لولاه للزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وقد يعلم بنصه كما في قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس بيانا بل دليل على كون الفعل بيانا ويحتمل بعيدا جعل المجموع بيانا وقد يعلم بغير ذلك وقد يتركب

القول

القول والفعل كما لو بين بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم لا نزاع عند العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه جماعة وهو مبني على ما اطلاقه القطع
بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد اما عدم جواز تاخير بيان الحكم الذي تعلق بالمكلف تعلقا فعليا واقعيا كان او ظاهريا فيصح ان يكون عدم
جواز التاخير بمعنى قبحه لانه التاخير عن تعلق التكليف وبقائه لانه محال او عدم جواز تاخير بيان الحكم المشروط فعليته بالبيان او بوصوله مع انتفاء الموانع المقتضية
لعدم البيان او لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التاخير بمعنى قبح التاخير من حيث تاديته الى الاخلال باللطف الواجب والمعتمد هو الاول ويمكن
تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايضا بل هو الاظهر ويصح فيه تعميم العنوان الى القسمين لكن لا يساعد عليه احتجاجهم عليه بلزوم التكليف بالمحال ثم الحكم المذكور اعني عدم
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام الاقتضائية بل موضع وفاق عند العدلية واحتجوا عليه باستلزامه التكليف بالمحال او طلب المحال وانه قبيح وربما
سبق الى بعض الانظار جواز تاخير بيان المندوب والمكروه مطلقا لانهما ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بتاخير بيانهما واستدعاء مطلق الطلب الفهم ممنوع ولو سلم فهو
انما يقتضي فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجمال واستدعائه الفهم التفصيلي ممنوع وضعفه ظاهر لان العلة في المنع لا تنحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق
على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى مشتركة بين الكل وهي طلب المحال ومنعه مكابرة وتسفيه لعقل العاقل على
ضروري ومجرد فهم الطلب والمطلوب على الاجمال لا يجدي في دفع ذلك وهو واضح وقد يحكى عن بعض متاخري المتاخرين القول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
مطلقا متمسكا بما ورد في بعض الاخبار من قولهم ع علينا ان نلقي اليكم وعليكم ان تسالوا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي ففساده ضروري وتكلف فيما
تمسك به اشعار بحرمانه ادعاه في التكليف الشاني اي الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك فيه في الجملة ولو مع المانع فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان
اراد جوازه مطلقا ولو مع ارتفاع الموانع من التقية وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب
الاوصياء ثم ربما يدل اطلاق الرواية المذكورة على خلاف ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها لما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تعالى لتبين
للناس وقال تعالى لتبين لهم وقال تعالى يبين لكم الى غير ذلك وسياتي جملة من الاخبار المصرحة بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على تقدير تسليم صحتها على صورة
قيام مانع من البيان كالتقية ولقد اعرض الامام ع في بعض الموارد عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل عن قول امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين
فاجاب بانهم اليهود والنصارى متعرضا عن بيان حكم السؤال الى تفسيره لانه لمكان التقية الى غير ذلك ثم ما تمسك به على منع التاخير من لزوم التكليف بالمحال او طلب
المحال مبني على طريقة القوم والا فهو عندي محل نظر لان المجمل المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع وهو يقيد
في استحالته المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف الا بالبيان والتعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا يثبت
به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان وهذا لا يصح اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله او مطلقا والاول يوجب
التكليف بالشيء على تقدير وجوب حصوله وهو قبيح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف بالمحال اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته له كما
هو احد فرديه ممتنع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف من الفعل المتعين عنده فيصح ان يكلف به وبالعزم عليه وان تاتى المخالفة وهذا هو المراد بما ذكروه
وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذي يصح وقوعه مع عدم تاخير بيانه وليس ذلك منه قلت ان ارادوا بالمحال في الدليل المحال بغير الاختيار
كما هو الظاهر اتجه عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق في حق الفعل الممتنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاختيار اذ تاثير البيان في ذلك غير معقول وان اراد
الاعم اتجه عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمحال بالاختيار من حيث كونه كذلك مع بقاء الاختيار انا وان التزمنا في المقام باستحالة اطلاق التكليف ايضا كما
لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري الثابت على هذا التقدير عقلا اعني الاخذ بالاحتمال الى خلافه كما في سائر التكاليف
الواقعية التي قد يعطي في ظاهرها فان التكليف بها بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة
اطلاق التكليف بالنسبة الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المفصول عنه من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته الحكمة الداعية الى وضع
الطرق فان قلت المراد لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر تحصيل العلم بالواجب والمطلوب بالبراءة من الواجب والمطلوب او من حيث تعذر الامتثال لتوقفه على ان
يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالبراءة والامتثال فيجوز الانفكاك كما في جهة
الصلوة الى جهة القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرار قلنا بسقوطها مع عدم مصادفة الجهة والامر بالفعل مجرد لا يقتضي ان يكون الداعي
اليه موافقة الامر على ما سنبين بيانه في مبحث الامر ولو سلم او قلنا بتوقفه عليه فثبوت كونه عبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه مع ضيق
الوقت على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا دار بين امور راجحة او قلنا بان التشريع عبادة غير داخل فيما علم خروجه من الدين فيه ان حرمة التشريع سمعية والكلام في دلالة
العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان يستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة اليه لكونه سفها فان الغرض الاصلي من
التكليف بل مطلق الطلب تعيين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التعيين بالبيان فيكون التكليف من باب التكليف بالمحال وان كان يجب بعض موارده من هذا
الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اطلاق كثير منهم المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة يعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان وقت الحاجة من الاحتياج الى البيان انما
كلية الدعوى بيانا المتقدم وان فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة
اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة والساتر عند التمكن من التكرار او بترك الكل كما في المحرم المحصور
المشتبه بالمحصور ومجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح وكان الظن او الشك في حصوله كاشفا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في
مثل ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لتاخير بيان المجمل مع عدم وقوع العمل معه الغالب فيه والثاني يقتضي
قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو التزم المكلف بيانه على تقدير اقدامه على الفعل ولم يقدم عليه مع المخالفة كما في التكليف العيني التعييني او بدلهما كما في الكفائي

او التخيير اذا قام غيره به او اتى بالبدل وانما اعتبرنا في هذه الصورة التزام المكلف بالبيان على تقدير اقدام المكلف في حاجته الفعلية اليه لتفرع التكليف بدونه فان تمكن المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه مصرح في محل التكليف فحين هنا يتجه ان يتوهم المنع في الحقيقة على هذا التقدير وانما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما يتوهم بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق الوقت جائز لانه لا يوجب التكليف بالمحال فقد عرفت ما بيّنا واما اذا افرزنا وقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان ولو مع تحقق عليه شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بلا بيان بالمحتملات او اكتفى في طريقه بالظن او الاحتمال مثلا او حصل المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فاتضح بما حققنا استحالة تاخير بيان الفعلي من الاحكام الاربعة الاقتضائية عن وقت الحاجة مطلقا في الطلب الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان الواقعي منها مع انتفاء المانع من البيان الاخلال بقاعدة اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظاهر لا يتوقف على بيان ولو لقضاء الاصل بها فلا تاخير والا فلا يعقل ثبوتها لمخالفته لحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعدة اللطف فلا يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان للتاخير فيها مسلوما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل فائدة في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق اخر او ترتب امر دنيوي او اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة او الى تاتيها وهو خيرة العلامة تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظاهر كالمجمل والمنع فيما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي فرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى ايضا على ما يظهر منه في اثناء الاحتجاج وان اقتصر في الدعوى على ذكر العام في عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعد ذلك من شرائط النسخ والحق ما ذهب اليه المجوزون مطلقا لنا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لكان لمانع يقتضي قبحه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك الا ما تخيله الخصم وسنبين انه لا يصلح للمنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الواسطة واما ما تداول بينهم في الاحتجاج من انه لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الجواز وان سلك الثاني ان من خاطب بمجمل او اورد كلاما له ظاهر ثم بين المقصود بالمجمل او صرح بارادة خلاف الظاهر من الكلام عند حضور وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم وذلك اية الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان الناسخ مطلقا عن المنسوخ والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الاستمرار بحقيقة معنى النسخ فجواز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير البيان في كل ما له ظاهر اذ لا تفصيل بين النسخ وغيره عن معقول بعد اشتراك المسند كما سننبه عليه جواز ذلك فيما له ظاهر يوجب الجواز في غيره ايضا بالمساواة ولعدم القول بالفصل واما بطلان التالي فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد النقض بالنسخ اختصارا والا فهو غير منحصر فيه لا يختص به حجة المانعين مطلقا على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل ما سيأتي في ادلة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي باللغة الزنجية من غير ان يبين له في الحال والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لا فارق بينهما في ذلك لاشتراكهما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مطلقا كالزنجية فانا نمنع جوازه ايضا ويظهر من قولهم في الحجة من غير ان يبين له في الحال جواز مخاطبة العربي بالزنجية مع البيان في الحال وهو على اطلاقه ممنوع احتج السيد على جواز تاخير بيان المجمل بما مر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الاول ان ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له من غير قرينة حال الخطاب فانه قبيح بشهادة العرف حيث يعدون قول القائل افعل كذا قاصدا به الندب او اقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد او رايت حمارا مريدا به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومنكرا فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة ولا يجري هذا في تاخير بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف الى ذلك او مستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليتم التعليل في موارده الثاني ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهره فقد دل على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء بما لا يدل عليه لا يقال انما يستقر الدلالة له عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة فانما يدل لامر يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ايضا على ان وقت الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فيلزم ان يجوز تاخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يصلح للتعيين كما في التكليف وذلك يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويزه لحوق البيان وذلك يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفادة لانه لا يجب ان يعتقد الظاهر الى ان يتبين عدم ما يوجبه غاية الامر انه يعتقد احد الامرين فيلزم ما قلنا من انتفاء الفائدة ويلزم فيما اذا كان الظاهر لفظ العموم ان يتوقف فيه بينه وبين الخصوص وذلك مذهب اصحاب الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظاهر في الاستغراق هذه جملة ما احتج به السيد على دعويه نقلناه ملخصا مع تصرفات لا يغير المراد مستفادة من مطاوي كلامه وقد يستدل عليه ايضا بان تاخير البيان فيما له ظاهر يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع بسماعه كون المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على اصالة الحقيقة والواقع خلافه والجواب اما اجمالا فبالنقض بالنسخ فان السيد قد نقل الاتفاق على جواز تاخير ذكر الناسخ مطلقا كما يقتضيه كلامه وباسماع العام المخصوص بادلة العقل وانه لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك خلافا عن احد واما ما اعترض به بعض المعاصرين من ان المخاطب ان تعقل التخصيص حال الخطاب او لم يتعقل العموم العام لمورد التخصيص فلا اغراء فلا قبح وان تعقل العموم ولم يتعقل التخصيص بعينه مطلقا فلا ريب في قبحه وان تعقله ولم يتعقل التخصيص الا بعد مدة فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ونلتزم فيه بالاغراء ونمنع القبح فمدفوع بان ظاهر كلامهم نقل الاتفاق على جواز تاخير البيان فيه مطلقا فالتزام القبح والمنع من قبل الخصم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن ظاهر مذهبه وايضا منع القبح في الصورة الاخيرة راجع الى تسليم الجواب فلا يستقيم اعتراضا وباسماع العام المخصص بالدليل السمعي من غير اسماع المخصص اذا وجد المخصص في الاصول فان السيد وجماعة اجازوا ذلك مع ان ما ذكروه من وجوه المنع جارية في المقامات الثلاثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير نصب

قرينة

قرينة حال الخطاب عليه وهي مشتركة بينها ثم يمكن التفصي عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس مبينا للمراد بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة عن ارادة جعلية يوقعها المكلف ومرجعها الى الزام المكلف باحد طرفي الفعل وتعيينه عليه وجعل رجحان فيه او التخيير وهذا مما يجوز ان يقع بحسب جعل لا من من غير ان يوخذ فيه الاختصاص بزمان دون زمان ثم يرتفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكليف هي الارادة الحقيقية امتنع ذلك في حقه تعالى للزوم البداء الكثير ثم فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على العموم قبل الفحص بل يتعين عليه التوقف ح واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فيبني على مقتضاه قلنا مثله في محل البحث فان المخاطب بلفظ العام ليس له ان يحمله على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تاخير بيانه عنه فيبني على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف هناك ان يعتقد اجمالا انه يمتثل بما يبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل كذلك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه يمتثل الظاهر او خلافه ان تبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة وعنده يعتقد التفصيل ويبني على حسبه واما التفرقة بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك وانتفائها في محل البحث فغير مجدية لان العلم بالقرينة يتعذر الا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصيرا كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة ولبث في زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه عقلا بخلاف زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فيستغنى عنه ويمكن النقض ايضا بتاخير البيان الى حيث لا يخرج الكلام عن حد العرفية كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع لو بمعونة القرينة فانه لا خلاف في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حد نظائره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام مانع من قبح ان يتوقع معه فلا يتوقع مع السكوت فليس بشيء لان التاخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع الذي لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا والا جاز ارتكاب سائر القبائح بسبب التشاغل بالكلام اذ لا فرق بين القبح الناشي من الكلام وغيره واما تفصيلا فنقول في الوجه الاول بانا لا نعرف من العرف شهادة على قبح تاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي ذكرها في بيانه منها ما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله افعل كذا قاصدا به الندب او اقتل زيدا مريدا به الضرب الشديد فانه اذا كان وقت الحاجة متاخرا عن زمان الخطاب فلا نسلم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها ما هو خارج عن المبحوث عنه وهو قوله رايت حمارا مريدا به البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التاخير اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة فيه لحال الخطاب لا تجريده عنها بصيرة كذبا لان المدار فيه على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع او للاعتقاد او لهما معا على الخلاف في الاراء ولا ريب في قبحه واما قوله الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها للخطاب فهو على اطلاقه ممنوع والا فمسلم ولا جدوى له فيه واما عن الثاني فبان المتكلم انما دل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة له لا به وحده ولا ريب ان المجموع دال عليه وما ادعاه من انه لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة اللفظ على المعنى في الجملة فمسلم ولا جدوى فيه وان اراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فهو بعد ما مر القول في نظائره واما منعه من جواز التاخير في الاخبار فمنع في محله كما عرفت فليس فيه قدح لما ذهبنا اليه واما عن الثالث فبان غاية ما يقتضيه ان يكون الخطاب به بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه واما المفصلون فالفرق بين القول بان العام ظاهر في الاستغراق والقول بالوقف انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبني من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور المخصص بخلاف من قال بالثاني واما عن الوجه الاخير فبانا لا نسلم ان ايقاع الغير في اعتقاد خلاف الواقع قبيح مطلقا اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل بل ورد في المقام في جانب النقل ما يظهر بالتتبع ويقتضي جوازه وقياسه على الكذب ممنوع اذ لا نسلم ان الكذب انما قبح لكونه اغراء بل لكونه اغراء مخصوصا او من جهة الخصوصية وهذا لا يقبح وانما يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خروج المفرح في التغني والقبح في نحو الجبل ونحو ذلك وان اشتمل على اغراء الجاهل بالجامع فيه خبثا بذلك هذا هو التحقيق الذي لا بد عليه في الجواب ويمكن ان يجاب ايضا بان الاغراء انما يلزم حيث لا يحتمل التجوز وقد بينا ان الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة واصالة الحقيقة بمجردها لا توجب القطع بالارادة وانما توجب الظن بها ولا نم ان حمل المخاطب عليه اغراء له بالجهل اذ الظن عند العقل كالشك لا اعتداد به الا حيث ينهض دليل على اعتباره ومن قال بان الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا فكانه اراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظاهر كما ذكرنا وح لا يتجه عليه ما اورده بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى مما لم يقل به احد وانه لا ريب في ان الظاهر من اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام المجيب على ما اولناه في الدلالة القطعية دون الظنية فلم يتجه ذلك على ظاهره

القول في النسخ وما يتعلق به

القول في النسخ **فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته والنقل ومنه التناسخ في الابدان والتناسخ في المواريث وقيل ومنه ايضا نسخ الكتاب اذا نقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا نقل هناك حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر اقوال والبحث فيه موكول الى علم اللغة واما في عرف الشرع او المتشرعة فقد ذكروا له حدودا عديدة لا يسلم جلها او كلها عن فساد الخلل فقال الفخر الرازي هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام حكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واورد على الجميع اولا بان كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بان النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما يدل عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على اخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في ان تحديده بكل من المعنيين يستلزم تحديده بالمعنى الاخر وهذا يستغني بذكر احدهما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك الحدود مع انه خارج عن المحدود وما يقال من ان المراد الرافع بالذات وقول الراوي انما يكشف عنه فتعسف واضح وثالثا بخروج النسخ بفعل فان النسخ لا يختص بالقول وربما امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب النفسي كما يراه الاشاعرة فيتساوى فيه القول والفعل او قول ويرد عليها رابعا بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط لدوام الزوجية وبقائها ولم ومثله الكلام في سائر الاخبارات والشهادات التي تضاهي المقام وخامسا بدخول الاحكام الواقعة لاصل الاباحة فان شرط بقاء الحكم الثابت به عدم مجيء دليل على خلافه مع انه لا يسمى نسخا كما سنقف عليه وربما امكن دفعه عن الحد الاخير بان المراد بالحكم الشرعي فيه ما يقابل الحكم العقلي ومبنى الكلام فيه ... وسادسا بمثل قوله

لا تفعل بعد قوله افعل كذا الى ان اقول لك لا تفعل وسأقول لك لا تفعل مع انه من باب التقييد بالغاية عند جماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول مستدرك فان مدلول النسخ الانتفاء لا ظهور الانتفاء وان كان اثره لا يظهر في الظاهر الا بعد ظهوره فلو اوّل القيد الاخير من الحد الثاني مستدرك ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان ثابتا واما الثاني فلانه لولا انه لم يتقرر الحكم الاول وكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وكذا القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول يتناول لمثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيد المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع القيود المعتبرة قلت بل يرد عليه النقض بكل تخصيص متأخر ولا يختص بالفرض المذكور وعرفه الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فاحترز بقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل فان رفعه ليس بالنسخ والا لكان ثبوت كل حكم ما عدا الاباحة نسخا وليس كذلك وكذا الحال في رفع سائر الاحكام العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة على المكلف مع تنزل المباح المشتبه بالحرام وكالتخيير بين المقدمات البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية واما الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وتخصيص بعضهم كالعضدي لذلك برفع الاباحة الاصلية مبني على التمثيل بالغالب وبقوله بدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون فان الحكم هناك انما يرتفع بطريان تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله عم رفع القلم عن ثلثة فمبني لكونها رافعة ومؤكد لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتأخر عما لو ثبت بآخر الرافع كقوله صم الى آخر الشهر وجعله العضدي قيد الوضوح لا انه لولاه لتم الكلام بالتمام فلم يثبت اول الكلام حتى يرفع اقول ويرد على طرده اولا بتمام في الافراد الرابع والسادس وثانيا بالتخصيص المتأخر فانهما دليلان شرعيان رافعان للحكم الشرعي عن بعض موارده وثالثا بدليل المعارض الاقوى اذا وجده المجتهد بعدما افتى بمقتضى الاضعف ورابعا بما دل على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طريان وصف عليه اذا ورد متأخرا عنه كارتفاع نجاسة النجس بعد الاستحالة او المتنجس بعد الغسل المفهوم بما دل عليه من النص اذا كان وروده متأخرا الى غير ذلك مما لا يحصر لا يقال انما يرتفع الحكم هناك بالسبب الطاري لا بالخطاب اللاحق فانه انما يكشف عنه لانا نقول سببية الطاري انما هو بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون به وخامسا بان تفسير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به مما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون ماخوذا من الشرع سواء استقل باثباته العقل اولا كما مر في صدر الكتاب في تعريف الفقه مع انه يمنع عدم ورود خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف وهو مفاد قوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله صم رفع عن امتي الى قوله وما لا يعلمون وما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن التفصي عما اوردناه في الاول الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني والثالث بان المراد بالحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد انما هو حكم ظاهري اما في الاول فلان الاخبار انما يكون بالقياس الى الظاهر واما بالقياس الى الواقع فانما هو مثبت لوجود الرافع واما في الثاني فظ واما في الثالث فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعيا فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وانما يعلم المجتهد به وبهذا الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحد السابق ايضا لكن يشكل على تقدير تفسير النسخ بالارتفاع وعما اوردناه في الافراد السادس بان قيد الحيثية في الدليل الشرعي معتبر وظ ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من حيث كونه دليلا شرعيا وان كان في نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال بما اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان تقف على دليل شرعي يقتضي عدم وجوبه فوقف عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخا اذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل كاستثناء الاشارة اليه ثم وعن الرابع بان الظ من سببية الدليل استقلاله به عند ثبوته وظ ان الرفع هناك لا يستند اليه على الاستقلال بل بضميمة طريان المورد وعن الخامس بان الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلي كذلك قد يطلق على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقرينة ما بينهم وورود الخطاب اللفظي بمقتضى الاباحة لا يخرجه عن كونه عقليا لسبق حكم العقل به فيكون ذلك تاكيدا له كالخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المقدمة وقد ظهر مما حققنا ان حد الحاجبي اظهر الحدود التي اوردوها في المقام وقد اختاره العلامة وزاد عليه قوله على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز به عما لو نهى عما امر به على الاطلاق بعد الاتيان به مرة فان مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يعد نسخا وضعفه ظ لان الامر ان كان للدوام كان النهي قطعا له فيكون نسخا قطعا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه مع ان القيد المذكور لا يساعد على اخراجه وان لم يكن للدوام كان الحكم مرتفعا بنفس الامتثال فلا يكون الرفع بالنهي حتى يحتاج دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر احترازا عن الحكم المحدود الى غاية والوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادته للتكرار فينبغي اثبات الحكم بمفهوم الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وهذا القيد فيه نظر لان التحديد بها لوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتأخر وان تأخر لم يخرج بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بها الامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب فضعفه ظ وقد مر التنبيه عليه في بحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقاؤه في الواقع فقبول النسخ ليس عبارة عما يرفع احتمال الحكم المحقق وما توهم من ان الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء الممتنع في حقه تعالى فليس بشيء لان البداء انما يلزم لو اذا جعلنا النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة عن رفعه عن مورده في زمان ثبت بقاؤه فيه قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعا مستند الى الارادة المقتضية له كذلك رفعه ايضا واقعا مستند الى رفع تلك الارادة فان رفع السبب رفع للمسبب كما ان ايجاده ايجاد له ومعنى الرفع اعدام الشيء بعد ثبوته وكما ان وجود الممكن مستند اليه تعالى كذلك عدمه مستند اليه تعالى مع انه ان جعل عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى زمان ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البداء لو قلنا بان التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية او عدمها ولو قلنا بانه عبارة عن امر جعلي وانه لا يستلزم الارادة الحقيقية لم يلزم عليه ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب واهانته بمعنى اخراجها عن كونها كتابا او قرآنا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتابا او قرآنا حكم وضعي وهو يرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه لذكر وفرق الزمخشري بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها لان ظاهره الاتيان بالبدل لها على التقديرين

فصل اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي او بيان لانتهاء امده وربما كان نزاع الحدود السابقة مبنيا على ذلك والتحرير لمحل البحث فنقول لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم

ووقوع

ووقوع امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طريان ضده من احد الاحكام الاخر بالنسبة الى من يتحقق فيه شرائط التكليف لكن يتوقف الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام والقول بان الخلو من الجميع بضاضده انما يتصور النزاع فيهما في الاول انه ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد او يستند الى نفسه ويكون طريان الضد من المقارنات او من لوازم الموضوع وهذا النزاع على ما نبه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها بطريان الضد او لا تبقى فيكون زوالها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول ما بعد زمن النسخ بقاء بحسب الواقع فلا يرتفع الا برافع او يختص بما قبله وان كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظ فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية وكاشفا عنها وعلى الوجهين فالنزاع غير لفظي وتوهم العضدي كون نزاعهم في المقام لفظيا ووجهه بان القول بان النسخ عبارة عن انتهاء امد الحكم يحتمل وجوها ثلثة اثنان فاسدان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلا من الحكم والتعلق قديم فلا يتصور رفع شيء منهما فهذا فاسد لان انتهاء الحكم على ما التزموا به يستلزم رفعه وان ارادوا ان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فلا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به فهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بامتناع النسخ قبل العمل وهم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان لانتهاء امد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظ فهذا مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجة اليه ونختار الشق الاول ولا نمنع كون الانتهاء مستلزما للرفع وجهه واضح او نختار الشق الثاني ونقول انما ارادوا ان التعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه على وجه لا يلزم البداء واما التعلق به بحسب الظ فجائز الرفع ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع ان ورود الاشكال عليهم لا يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره اخيرا من ان مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظ فممنوع بل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا انه رافع بحسب الواقع كما يفصح عنه دليلهم اذا عرفت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة مبني على تحقيق التكليف فان قلنا بانه يرجع التكليف الى الارادة الحقيقية تعين ان يكون النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ ومعينا لانقضاء امده وامتنع ان يجعل رافعا حقيقيا للحكم الثابت في زمن النسخ والا لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يتوجه بان النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبل زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم بوجود ارادته المستند الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه يرفعه وينفيه بعدم ارادته المستند الى اختياره اذ ليس موجبا في شيء منهما الا ان القائل بالرفع لم يرد به مثل ذلك فان الرفع بهذا المعنى متحقق في كل ذي غاية ولا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري يحدث في المكلف كالالزام به او جعل الفعل في عهدته بحيث يستحق عليه الثواب والعقاب اذ جعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع لولا الرفع وسيأتي لهذا مزيد بيان احتج الاولون بانه قد ثبت تعلق الخطاب بالفعل فلا يستند زواله الا الى المنع وجوده ولا امتناع تخلف الذاتي عنها بل بغيره وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه ان اريد بثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اريد ثبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم فيجوز ان لا يكون انعدامه لطريان الضد بل لانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى مؤثر كما هو التحقيق احتج الآخرون بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا بطريان الضد وهو باطل لان انتفاء الضد الباقي بالطاري ليس باولى من انتفاء الضد الطاري بالباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري اقوى مما لانه حادث ومع السبب فيقوى بتعلقه به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد اجيب عن الاول بان الثاني ايضا متعلق بالسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة لان علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي توارد الامثال وهو مح ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشتمل الطاري على افراد متعددة ولا يشتمل عليه الباقي فيرجع محصله الى جواز ان يكون الطاري بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لم يندفع بالجواب المذكور نعم يدفعه ان ذلك يوجب عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتضائية الى الاباحة ولا الاقوى منها كالوجوب الى الاضعف كالاستحباب ولا قائل به وربما انتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطاري اما ان يقتضي عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه وكلاهما ممتنع اما الاول فللزوم اجتماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والا لامتنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم وضعفه ظ لانا نختار انه يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين لما وجوده حال عدم الاخر ورد ان العلة والمعلول متقارنان في الزمان وان ترتبا في الرتبة والتحقيق ان عدم احد الضدين لا يستند الى وجود الآخر كيف وقد بينا في بعض مباحث الامر ان عدم الضد شرط لوجود الاخر فلو كان وجود احدهما سببا لعدم الاخر ايضا لزم الدور الثاني ان حكم الله تعالى خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه واجيب بان خطابه حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تعالى قديم تعلقه حادث فيصح رفعه ويرد ان الخطاب امر نسبي يمتنع تعقله الا متعلقا بحدوث احدهما يستلزم حدوث الاخر الثالث انه تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فعلى الاول يستحيل النسخ ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه

فصل لا ريب في امكان النسخ ووقوعه مطلقا وفي خصوص القرآن لمخالفة اليهود في الاول والاصفهاني في الاخير ضعيفة وشبههم واهية لا يليق بالذكر والضرورة تشاهد ببطلانه فلنبحث عن شروطه وهي امور الاول ان يكون الناسخ والمنسوخ ثابتين بالخطاب الشرعي فقط فلو كانا او كان احدهما ثابتا بالخطاب العقلي لم يكن نسخا وان عاضده خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها او بخطاب شرعي وان كان ما يعقبه ذلك الموانع ثابتة بخطاب الشرع ايضا نعم لو ثبت الاباحة الواقعية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع بالاباحة عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العنوان ان الاول يدل على الحكم الواقعي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايضا وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معامله او ابقاء للاصل وان عاضده في افادة ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معامله وافعالهم ثم بخطاب آخر فانه نسخ وكذا الكلام في وجوب التجنب عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل العلم او عدم وجوب الاجتناب عنها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب

دين المقدم فالظاهر انه لا يعد نسخا وان كان المقدم من شريعتنا واما رفع وجوبهما مع بقاء وجوبه فهو يعد نسخا ان نص على وجوبهما من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما
هي ثابت ومنها ان يكون حكم المنسوخ مستمرا ولو في الظاهر بمعنى ان يكون عمومه او اطلاقه مساويا لزمن النسخ ايضا وان كان منقطعا بعده فلو قال صم الى الليل لم يكن ارتفاعه
عند الليل نسخا نعم لو رفعه قبل الليل كان نسخا وقد اطلق العلامة اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان يتاخر الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تقارنا لم
يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يستمر كقوله تعالى في اية المناجاة ... ثم قارنه الناسخ كما لو قال تصدقوا في كل يوم بدرهم فتصدقوا ثوابه من جنبه فقال نسخ حكم
ولو فرض التاخر بتخلل العمل استقام عكس الشرط لكن يفسد طرده عند من اجاز النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل يصح ان يتقدم
عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تاخر الناسخ بالبيان التفصيلي والاجمالي او يكفي تاخر بيانه التفصيلي وان قارن بيانه
الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول وعلى ما حكى عنه في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا على هذا الفعل الى ان
انسخه فانه على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندي هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء مع انهم قد اخبروا قومهم بمجيئه ونسخ
دينه سائر الاديان كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فلم يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح
ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنه كالايمان او جهة قبحه كالكفر امتنع طريان النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من انه تعالى لا
تكتب على هذه الامة منه بعض ما نعم عليهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله امكن دفعه بان الرواية انما دلت على نفي المؤاخذة
من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاستحقاق هذا ما تداول بينهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه وقبحه واما على ما نراه من
انه تابع لجهات التكليف ولا ينحصر في جهات الفعل فلا بد من تبديل هذا الشرط باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين امتنع النسخ
ولا اشكال في البين **فصل** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع العصيان كما في الواجب التعييني العيني وبدونه كما في
الواجب المخير اذا اقتصروا على احد فرديه او افراده سواء حضر زمان الباقي او لم يحضر وكان التكليف مشروطا بشيء فاتى به او ترك شرطه كوجوب تقديم صدقة
بين يدي نجوى الرسول المشروط بارادة النجوى ... والمراد بتعلقه بما بعد وقت العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع
بانقضاء زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل او بدله فيه على وجهه فلا يحل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجهه وخرج النسخ في اثناء العمل
فانه من باب النسخ قبل العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوعه او انقضاء الوقت اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الفعل في بعض الازمنة يقوم مقامه
في الجميع كما هو شان البدلية فيكون النسخ بعده وقبل انقضاء الوقت بمنزلة النسخ بعد انقضائه ومثله ما لو خير بين اجزاء الوقت وافراده سواء اتحد الفعل او تعدد
واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل يعني تعلقه بما قبله كما لو قال صم يوم الخميس وقال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه
اخرون احتج المانعون بوجهين الاول انه لو جاز ذلك للزم البداء اللازم لاستلزامه التغير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة وهو ممتنع في حقه تعالى الثاني ان الفعل ان كان
مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به فان قيل يجوز ان يكون الناسخ متعلقا بغير ما تعلق به المنسوخ دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول
باقيا فلا نسخ والا عاد الاشكال او نقول ان امكن التميز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بما لا يطاق لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يعم ... ولمحل النزاع ايضا ويمكن دفعه بانه علق المحو على المشية ونحن نمنع حصولها في المقام لما دل لنا عليه من استلزامه للبداء وهو محال
وخصه فيخص المحو بما سوى الحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور الكائنة المثبتة في اللوح اما اخبار سوف فتكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع او انشاء احكام
او مفهوما من تعهد الاصطلاح الذي بني عليه امر ذلك اللوح بالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع وانما يلزم الكذب لو كانت اخبارا بتية واما عبارة عن اقتضاءات
جلية متعلقة بامور مستقبلة يظهر في القوى العالية المدبرة لما تحتها باذن بارئها فتنكشف تلك الامور عليها او على بعض المشاهدين لها انكشاف الخطوط
المرسومة على الالواح ثم تحجزها عن مقتضاها لكونها علة ناقصة او لكونها مبنية على اقتضاءات حقيقية اقتضاءات خفية تظهر فيها عند قرب عهدها من الوقوع
فيظهر فيها خلاف ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال راسا اقول بل الذي يظهر لي ان المرسوم في اللوح المذكور اوامر الهية متعلقة بامور تكوينية متوجهة
الى الملائكة القدسية المدبرات لما تحتها باذن بارئها الحكيم بانه مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضي عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينسخ عنهم تلك
الاوامر الى غيرها ولولا ورود الناسخ لصدر عنهم تلك الامور بتلك الاوامر اذ الائمة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومن هذا الباب اندفاع البلاء
بالصدقة وامتداد العمر وقصره بصلة الارحام او قطعها واليه يرجع امر الشفاعة بان العبد الاثم قد يكون مستوجبا لدخول النار مع عدم شفاعة شفيع فيؤمر
به الى النار ثم تدركه الشفاعة من اهلها لاهليته لها فينسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنة والسر في ذلك ان اهلية الشيء واستعداده الناشي عن الحكم الظاهرة او
الكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت لامور لاحقة واهلية لاحقة مخالفة الاهلية السابقة والاوامر المتفرعة عليها على جهة المامور به تتبع لما تراه الاهلية
الفعلية وان شئت توضيح ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلقة بامور متاخرة كالحج بالنسبة الى المستطيع النائي والتعليقية التي لم يتحقق بعد ما هي معلقة عليها
كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور زمانه دون ذلك سائر لم يكن له اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت تاخر التكليف بها
الى دخول الوقت وبهذا البيان يتم مقصود المستدل بالاية وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن افادته الثاني ان ابراهيم عم امر بذبح ولده اسمعيل بدليل
قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله وفديناه بذبح عظيم اذ لو
كان قد ذبح لما احتيج الى الفداء واذا ثبت وقوعه ثبت جوازه لاستحالة وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه بوجوه الاول لانم انه امر في المنام بفعل الذبح بل بمقدماته واطلاقه
على مثل ذلك الامر شايع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فان التصديق المتحقق بمقدمات في جعل الشيء صادقا مطابقا للواقع فتصديق الرؤيا انما
يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام فعل المقدمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم النسخ قبل العمل واما على ذلك ايضا فوجب توطين النفس على الذبح على تقدير

الامر

الامر به من حيث اقتضاء الظاهر بورود الامر بالشيء بعد الامر بمقدماته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الظاهر بوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه مما يتوهم من ذلك
يوجب الظن الكاذب لاجتهاد ما على الانبياء وانهما باطلان فبطل ما ذكر لانا لا نم لزومهما اما الاول فلانه يكفي في ترتب الامر به من الابتلاء والفداء مجرد الخوف ومما لا يستلزم الظن
الكاذب على الانبياء مطلقا اذ لا دليل عليه واما الثاني فواضح مما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا ينبغي التصديق على ظاهر فعل
كذلك يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والانقياد من العزم على الفعل والاتيان بمقدماته القريبة فيبقى
قوله اني اذبحك على ظاهر معناه قلنا يكفي في نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرناه فلا يتم له الاستدلال به الثاني يجوز ان يكون امره تعالى اياه بذبح ولده مشروطا بامكان
صدوره منه عم وحيث خفي عليه ذلك وجد نفسه بحسب الظاهر ممكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف
الواقعي وما حدث البلاء والفداء مبني على هذا فكما مر الثالث انه لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظي وانما راى في المنام انه متشاغل به كما يدل عليه قوله اني اذبحك
وقد كان مامورا بان ياتي في الخارج بما يرى نفسه متشاغلا به في المنام كما يدل عليه قوله يا ابت افعل ما تؤمر وهذا التكليف مما لا يستقل به العقل على الظاهر فلا بد
ان يكون قد استفاد من خطاب لفظي او شبهه مساو للعموم والاطلاق ثم ان المرائي وقعت فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه
على ما يوجب التخصيص والتقييد ثم لما عثر عند الاشراف والتوطين عليه ترك الفعل لحصول الابتلاء وناسب مجيء الفداء فيكون مما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند
الاشراف مخصصا للعموم او مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف ثم لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انه عم امر بالذبح وانه اتى به لكن الله وصل ما قطع كما ورد
في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفداء فيجوز ان يكون بدلا عما اقتضى العادة بوقوعه بعد الذبح من زهوق الروح وانقطاع الحياة
واما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى خروج الكلام عن الظاهر ضعيف لان المفهوم من الذبح سيما
في المقام ليس الا فري الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العادية المتفرعة عليه وليس معتبرا في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار المستفيضة من ان الامة كلفوا
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبي يراجع الى ان تعادت خمسا واجيب بالطعن في تلك الاخبار حيث انها تتضمن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في
الاوامر المطلقة وضعفه ظاهر لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على الامة ولا غضاضة فيه اصلا لا يقال شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقتهم عليهم فلو كان هناك
حكمة تقتضي الشفقة بالتخفيف لكان اللازم وقوعه منه قبل المراجعة والا لم يجز وقوعه منه لانا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضروري
والحل ان الحكمة انما تقتضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله في الحقيقة راجع الى البداء فان قيل لعله عم لم يكن مامورا بالخمسين
بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم ايضا غير مامورين به لارتفاعه قبل التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظاهر مشاركته لهم في الحكم والتبليغ انما هو شرط لفعلية التكليف
والاشكال متجه على بطلان التكليف بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي وبعدها انكشف انتفاء الشرط فانتفى التكليف
قلت المفهوم من سوابات الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لا انه كشف عن ارتفاعه واما الرابع انه يحسن من المولى ان يامر عبده بجميل ما ثويه بشرط ان لا ينهاه عنها
فكذا يحسن من الشارع واجيب بان ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البداء منه وهو ممتنع في حق الشارع فيمتنع سريان الجواز اليه ولو اريد بجواز ذلك من المولى من غير ان
يقع منه بداء اتجه المنع من حسنه لان هذه الدعوى تحرير المدعى الخامس ان التكليف قد يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيعتبر المكلف حيث يشتمل على المصلحة
ويرفع حيث لا يشتمل عليها وان اشتمل الفعل على المصلحة في الوقتين والاظهر ان يقال كما يحسن الامر لمصالح ناشئة من المامور به كذا يحسن لمصالح ناشئة من نفس الامر وتلك المصالح
قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيامر وينسخ قبل الفعل لحصول المقصود واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا قد حسن في الوقتين لزم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة
وفيه نظر يظهر مما حققته في مباحث الادلة العقلية هذا ملخص كلمات القوم بتصرفات لا تنافيها والتحقيق انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي كما نص عليه
العضدي وقيل ما لو فسر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا تنهض حجة المانع على منعه لكن تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد
يصح لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتاخرين وبقرينة التجوز المتاخرة وغاية ما يمكن ان يتوقع في الفرق ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المكلف
باتيانه في الظاهر للابتلاء والاختبار بخلاف الصور المذكورة فان الحكم الثابت فيها في الظاهر مما لم يتعلق قصد المكلف باتيانه وانما وقع منه اما لمجرد عدم الداعي الى تعجيل البيان او
لوجود ما يقتضي التاخير مما عدا ما ذكر وانت تعلم ان حدودهم المذكورة مما لا تساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ رفع الحكم الواقعي فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة
الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع ايضا وكذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحجج المجوزين لا تنهض باثبات
جواز مثله وان جعلنا التكليف عبارة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر او جعلناها عبارة عن الارادة المنجزة والاحكام المسطورة في لوح المحو والاثبات فجواز رفعه قبل وقت
العمل مما لا ينبغي التامل فيه ولا يساعد على منعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء الممتنع ولا دلالة للعقل على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى بما لا مصلحة في فعله اذ قد تعقب الاعلام
برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابراهيم عم وبتفصيل الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العميد اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت
العمل مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرته للفعل وان الامر انما يتوجه على الفعل حال الفعل فان الاول يناقض قولهم هنا بثبوت الامر
قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب بناء على انتفاء التكليف حال النهي اقول ما عزاه الى الاشاعرة من الامرين المذكورين مما لم اقف له على اثر في كلامهم وقد نقل العضدي
الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد نزاعهم في التكليف حال الفعل ثم ذكر شيخ الاشاعرة انه لا قدرة على الفعل الا حال وقوعه لعل ذلك هو مصير الحاكي
تكليف قبل الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب لمصيرهم الى ان افعال العباد اضطرارية ثم لو
سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان شانية حصول الحكم عند الفعل حاصلة قبله والنسخ انما يكون باعتباره والثاني بان الاخبار المذكورة مقيدة بما اذا لم يطرء
الناسخ ولا يقدح عدم التصريح به لانه مفهوم ضمنا **فصل** اختلفوا في النسخ لا الى بدل فذهب الاكثر الى الجواز وهو الحق والاخرون الى المنع ولعل محل النزاع فيه
لا ريب في ان النسخ كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلو الواقعة عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه في المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل

في اليقظة

جواز

غير واضح كما نبهنا عليه

الشرعي اعني الحكم المدلول عليه بنص شرعي وان كان باحد فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ نسخت وشبهه فان الاباحة انما تثبت بحكم العقل لا بنص الشرع
والعضد خص البدل بالبدل التكليفي ولم اقف على اخذه وكان منشأه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما كما كان المنسوخ تلاوة وهذا النزاع في مطلق النسخ فينبغي
ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظاهر وان اطلاق البدل ينصرف الى البدل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ
حكما كان المنسوخ او تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان بعضهم كالعضد خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم ما يمنع عنه ولو
من الشرع وبعدم الجواز وجود ما يقتضي ذلك فقول العضد في بعض مناقشاته في الاحتجاج بالاية بانها انما تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ لا
سبيل الى انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ اذا عرفت هذا فلنا على الجواز عدم ما يقتضي المنع لما ستبينه من ضعف ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح
للمنع سواه وايضا لو لم يجز لما وقع في الشرع وقد وقع كنسخ تقديم صدقات بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدل كما هو الظاهر ويعاضده الاصل واما قوله
تعالى بعد ذلك فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية اقامة الصلوة وايتاء الزكوة عنه لثبوتهما قبل نسخه ايضا بل المقصود
مزيد تاكيد بفعلهما كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظائره في المخاطبات العرفية احتج الخصم بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها واجيب بوجوه الاول انه
المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا نسخ حكمها فلا دلالة فيه على المجيء بالبدل في التنازع وما يقال من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدودهم
فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة فمدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك لجواز ان يكون باقيا على معناه الاصلي اعني الرفع مع ان دعوى
اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لامكان دعوى اشتراكه بينه وبين نسخ اللفظ الثاني ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح في الافعال
مما يجوز ان تختلف باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاتيان ببدل وجودي واعترض عليه اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه ان هذا الاصل ماخوذ
من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه مما لم يساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان فيمكن القدح فيه بالمنع ولو سلم فلا خفاء في ان من اثبت الحكم المذكور
انما اراد به ان العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود مؤثر خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح حمل
العدم المبحوث عنه في الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبار وثانيا بان العدم لا يوصف بكونه مأتيا به لانه لا يحصل بالفاعل لحقيقته
ان العدم ازلي فلا يتعلق به الاتيان والتاثير لان متعلقهما الحوادث والعدم نفي صرف والاتيان والتاثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام في العدم
المضاف الى فعل المكلف باعتبار كونه مسبوقا بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان به او التاثير فيه تقريره وتثبيته في حق المكلف او
برفع نقيضه وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة في الكلام لان كل احد يعلم ان دفع كل شيء يقتضي تحقق نقيضه وفيه ان المقصود ثبوت
نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا ورابعا بانه رتب الاتيان على رفع الحكم لانه معنى النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي كون الجواب اخص فيغاير مغايرة العام للخاص الثالث
ان الاية على تقدير تسليمه لا تنهض عامة فتقبل التخصيص بالمورد الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا قلنا بجواز تاخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق
او التزم باقترانها بعينا ولو اجماليا من السنة وهو بعيد عن الظاهر ويمكن ان يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون المأتي به الاباحة العقلية وهو
امر وجودي وان يكون حكمة ثبوتها بعد النسخ مساوية لحكمة ثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الاتيان بها بلسان العقل وبالعمومات العاضدة له او يجاب بان الاية ظاهرة
في الاستقبال والمقصود اعم من ذلك فنفي الخاص لا يقتضي نفي العام **فصل** الاكثر على جواز النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل ايضا وفاقا للمحققين وخالف في
ذلك قوم لنا انتفاء المانع وجواز اقتضاء المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان التعيين اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو
اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس احتجوا بوجوه الاول ان النقل الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز والجواب اما اولا فبالنقض بالاحكام الرافعة للاباحة الاصلية
فانها نقل الى الاشق واما ثانيا فبالمنع لجواز ان تكون المصلحة في الاشق الثاني قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوي
والجواب ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او انه مصلحة فيتعين للاشق ويتناوله الثالث قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله يريد الله ان يخفف عنكم والجواب
اما عن الاول فبان الاثقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه والمراد باليسر في المآل وان كان عسرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح في المقصود لجواز ان يكون
المراد به التخفيف عند الحساب ونحوه ويمكن الجواب عنهما ايضا بان المراد باليسر والتخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد ذلك
بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن الجواب ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفهما لكن يشكل بما مر **فصل** يجوز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة
وفي حكمها السنة المحفوفة بقرائن العلم لاتحاد دليلهما قطعيا في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتنافي او طرحهما لعدم الموجب او طرح احدهما لعدم المرجح ثم ان كانت
السنة قطعية الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار والا وجب التوقف وتنزيلها على غير النسخ
وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد عرفت وخالف الشافعي في الثاني واحتج بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها فانه تعالى اسند الاتيان بالناسخ اليه تعالى
والسنة ليست منه تعالى ووصفه بالخيرية او المساواة وما هو غير القران لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه وبقوله لتبين للناس والناسخ ليس مبينا وبقوله قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه ينفي كون النبي ناسخا له فان النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبان ما كان الحمل على نسخ اللفظ يخرج عن محل البحث ولو سلم
ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظاهر فلا نسلم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولا ينافي الوصف بالخيرية والمساواة لان المراد
خيرية الحكم او مساواته لا خيرية اللفظ الدال عليه ومساواته حتى يمنع ذلك بالنسبة الى غير القران واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ مبينا على ما مر
كيف وقد اشتمل على بيان المراد بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض او التبليغ ولو مجازا لظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث
فبانه قد خص نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل ربما كان الظاهر من المبدل تبديله مع انه ظاهر في تبديل اللفظ ولا كلام فيه على
انا نمنع كون النسخ مستلزما للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير بدل كما مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ او المعنى او بهما بالكتاب وبالسنة المتواترة ونسخ الخبر

الواحد على تقدير حجيته به او باحدهما والمستند ما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلفوا في جواز نسخهما بخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار المنع وفاقا للمحققين بل
الظاهر انه متفق عليه عند اصحابنا وخالف في ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار الاحاد مما لا يساعد على حجيتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان
الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان كان ظاهر الايات والاخبار فظاهر ان دلالتها على حجيتها من باب العموم والاطلاق وهو معارض بظاهر الدليلين وعمومهما
ما دل على حجيتهما وهو بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا تعويل عليه وان كان ما حققناه في محله من انسداد باب العلم وبقاء التكليف في الاحكام فلا خفاء في ان
الطريق انما يقتضي التعويل على الطرق التي هي مظنونة الصحة لا غير فانا كما نعلم علما اجماليا بعد الانسداد بانا مكلفون بالاحكام كذلك نعلم علما اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها
عن طرق مخصوصة قد جعلها الشارع لنا طريقا اليها فحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة لانسداد باب العلم اليها تعين تحصيلها بالطرق المظنونة ولا ريب
ان اخبار الاحاد المقتضية لنسخ الكتاب او السنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون انها لا تكون منها ان لم نقطع بذلك نعم هنا يظهر الفرق بينه
وبين التخصيص فان مصير الاكثر هناك الى جواز تخصيصهما بخبر الواحد مع امارات اخر معتضدة بذلك مما يورث الظن بكونه من تلك الطرق واحتج من وافقنا
على المنع بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان والخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني وفيه نظر اما اولا فبالنقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد وقد اجازه
الاكثرون منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد انهما قطعيان من حيث السند ومن حيث الدلالة في الجملة فلا جدوى فيه لان المعارضة
ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهما على استمرار الحكم ايضا فهو ممنوع بل دلالتهما عليه ظنية اذ الفرض انما يكون كذلك والا امتنع نسخه
بمثله ايضا فيكونان دليلين ظنيين كخبر الواحد فيتكافئان ويمكن ان يقرر ايضا كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان باعتبار المتن كذلك خبر الواحد قطعي باعتبار دلالته وكما
ان الخبر الواحد ظني باعتبار متنه كذلك الكتاب والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يجري حيث يحتمل الخبر النقيضة والتحقيق الا ان يتمسك بالتعميم
بعدم القائل بالفرق واحتج المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد لامتنع تخصيصهما به ايضا والتالي باطل كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النسخ تخصيص بحسب الازمان كما ان التخصيص تخصيص بحسب الافراد فهما مشتركان في حقيقة التخصيص وانما يفترقان في التسمية اصطلاحا وظاهر ان مجرد
ذلك لا يوجب الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال للدليل ورفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه
بان النسخ والتخصيص ان قيسا الى الظاهر كانا رافعا لما ثبت فيه وابطالا له وان قيسا الى الواقع كانا دافعا للشمول وبيانا للمراد فالفرق غير مسموع وتمام الكلام
فيه تعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ ومما مر في مبحث التخصيص والاظهر ان يجاب بما نبهنا عليه من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص دون النسخ الثاني
انه لو امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ينادي بان القبلة قد حولت الى الكعبة استداروا
اليها ولم ينكر عليهم وقد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية بما روي احادا عنه صلى الله عليه وآله من انه نهى عن اكل كل ذي ناب ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله المروي
احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد انضم القطع اليه بانضمام القرائن الحالية اليه من كون المنادي انما ينادي بحضرته
على رؤوس الاشهاد والمنادى به واقعة عظيمة فلو كان كذبا لنادى غيره بخلافه كما تشهد به العادة وعن الثاني بالمنع من كون الرواية ناسخة بل مخصصة لعموم الحصر المستفاد
من الاية او نقول معنى الاية لا اجد الان كما هو الظاهر فلا يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثابتا فيه بالاصل وقد عرفت ان رفعه لا يعد نسخا وعن الثالث
بانا لا نسلم انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الاية الثالث ان تتبع الاثار يقضي بانه صلى الله عليه وآله كان يبعث الاحاد لتبليغ الاحكام وهي مشتملة
على الناسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الثاني كما انه حجة في الاول والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما ثبت بالاحاد واما ما
كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق وفي غير ذلك ممنوع ودعوى عدم نقل الفرق غير مسموعة لورود اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق
لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم فدعوى مساواتنا لهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون ناسخا ولا منسوخا
لان دلالته متوقفة على وفاته صلى الله عليه وآله ولا نسخ بعده وضعفه على مذهبنا ظاهر لان الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم كما هو المختار فهذا مما يمكن تحققه في
حياته صلى الله عليه وآله فيصح ان يكون ناسخا ومنسوخا وان كان عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم على جهة لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايضا مما يمكن وقوعه في زمانه سواء علم بكونه
بينهم او بدخول معصوم غيره وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على مذهب مخالفينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها عدم حجيته
في زمانه صلى الله عليه وآله كاحتجاجهم بالاجماع على القطع بحجيته لانتفائه في محل البحث وكاحتجاجهم بالايات والروايات لانها مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة
الشمول لمحل البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف ومثل الاحتجاج بالضرورة وقضية بعضها الحجية مطلقا كاحتجاجهم على حجيته باحالة العادة الاجماع على حكم من غير
دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع كاشفا عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه هذا وقد يتوهم ان الاجماع
الواقع عقيب الخلاف ناسخ للتخيير الثابت للعامي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظاهر لان تخييره ظاهري مبني على عدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد
عنده الاجماع صار الدليل فيه رافعا للتخيير كما لو ظفر المجتهد في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما **فصل** زيادة
عبادة مستقلة على العبادات ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها واستحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخا
ولا فرق بين ان يصرح اولا بعدم وجوبها اولا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا لا فرق بين ان تكون الزيادة في عدد الصلوة او غيرها والثاني
موضع وفاق وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان الزيادة فيها نسخ لكونها مخرجة للوسطى عن كونها وسطى فتكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوب المحافظة
عليها وضعفه ظاهر لانه ان اريد بالوسطى صلوة بعينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اريد الصلوة الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت
الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لا يكون نسخا له وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع وكذلك الحال في زيادة حكم مستقل في غير العبادات
ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد التغريب على الجلد مائة في حد الزنا لان الحكم السابق باق على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل

وان اتحد المقتضى وهو القذف او الزنا او اتحد الاسم وهو كونه حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء الهيئة الملحوظة بها على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا للحكم الوضعي لرفعه بعد اثباته على وجه يقتضي الاستمرار وليست نسخا للحكم التكليفي لتعلقه بهيئة واحدة وان اختلفت كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا اربعا فهي نسخ من حيث رفع حكم الكل فان ما وجب اولا مغاير لما وجب اخرا و تعدد الموصوف قاض بتعدد الوصف وليس نسخا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزء او وجوبه و فساد ما كان صحيحا قبل الزيادة او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله رفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستندان الى الاصل ولو فرض التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا ظاهر وليس نسخا لعدد البواقي ولا لعدم الابتناء الاقتصار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلي متفرع على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا للعبادة الاخرى كان رفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار واما نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزءا ولم يستلزم نقصانه لتعدد الهيئة التي هي موضوع الحكم كان نسخا لحكمه الوضعي اعني الجزئية وان استلزم كان نسخا باعتبار رفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كان شرطا فهو نسخ للاشتراط الثابت بالخطاب السابق الا ان بتعدد الهيئة على تقديره كما لو قال صلوا اربعا عند الزوال مستقبلين بيت المقدس ثم قال النسخ حكم ذلك الصلوة عنده اربعا مستقبلين الكعبة فيكون نسخا للحكم التكليفي ايضا **فصل** يتحقق النسخ تارة بالتصريح بلفظه كقوله نسخت عنكم كذا او بما يرادفه نحو رفعته وازلته عنكم ونحو ذلك مما يستلزمه كما لو وضع حكما منافيا للحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما نهى عنه ونهى عما امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما عقلا كما لو امر بالحج ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق و يتوقف معرفة الناسخ في غير موضع العلم الاول على تعيين المتاخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو مقبول هنا وان كان المنسوخ كتابيا او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما نحن فيه انما هو فيما لو كان الخبر مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخية المحتمل للتاخر باصالة التاخر اذا كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا لما سنحققه في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت تاخر احدهما وجب الوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع امكانه كما لو كان احدهما تحريما والاخر تنزيها او احدهما ايجابا والاخر ندبا فيتمسك باصالة البراءة عن المنع من النقيض في نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احد الاحكام الاربعة والاخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط مع امكانه كما لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والاخر استحبابا ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم بناء على جريانه في اجزاء العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابا والاخر تحريما فالمتجه التخيير في العمل باحدهما نقدا بما المحتمل الصحيح على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت الناسخ من جهة تعارض اخبار الآحاد الواردة في تعيين المتاخر امكن البناء على التخيير مع فقد المرجح مطلقا عملا بما دل على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر من انه اذا لم يعلم النسخ بالتنصيص او بالاجماع او بالعلم بالناسخ من انه يجب التوقف لا التخيير مدعيا ان هذا ليس من قبيل اخبار الآحاد اذا حصل التعارض بينهما غير واضح بل التحقيق ما عرفت

قد تم هذا المجلد الاول من الفصول في علم الاصول في يوم
السبت الخامس عشر من شهر محرم الحرام ۱۲۸۱ و حرره العبد
الجاني على صاحب بن علي الخوانساري
عاملهما الله بلطفه الخفي
بمحمد وآله الطاهرين
فقط
۱۲۸۱
يلتمس الدعاء محمد علي الموسوي ۱۲

فيما يتعين به الناسخ

هذا المجلد الثاني من كتاب الفصول في علم الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الادلة السمعية القول في الكتاب **فصل** اتفق علماء الاسلام والمنتسبين اليه من الانام على حجية الكتاب الكريم والقران العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين وربما خرج عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته من نصوصه وظواهره وان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف ممن سلف ولهذا لا ترى لهذه المسئلة عنوانا في كتبهم ولا تعرضا له على ذكر في زبرهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم اليه ولعل ذلك لانه عندهم من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت حقية الشريعة المبنية لحجية قول النبي ص واوصيائه المعصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى طريقة علماء الاسلام من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان انتهت النوبة الى جماعة من متاخري الاخبارية الذين كانت نهاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر الاثار والاخبار والبحث عن مداليلها بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجية ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فوافقهم في الثاني دون الاول فقال ان ارادوا يعني المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيتم افادتها الظن لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا تفيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا محكم فيه اصلا انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظاهر منه دون ما هو صريح فيه وفيه تفصيل لانه على تنزيله لاخبار المنع على العمل بالنوع الاول دون الاخير فما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان المتشابه على الوجه الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مما لا اورد له عليه نعم سيجيء الكلام في ترديده في بيان مراد المانعين حيث يشعر بعدم صراحة كلامهم في المنع مط ولا يخفى ضعفه لنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة الى زمن الغيبة بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل بظواهره ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم اياهم على ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي ص او لا لاتصال سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب في نفسها دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لم يعقل كونها معجزة على ورود التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسعها طاقة البشر حتى اعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مدلوله ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يعرض للفظ الا باعتبار ما اريد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستشنع اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان والفضول ولم ينقل انه ص كان يحاج العرب بالقران بعد تفسيره وبيان معانيه بل لو كان ذلك لشاع وذاع ولبلغ حد التواتر لاجتماع الدواعي مع ان ذلك يوجب خروج القران عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفها كما عرفت على التفسير وصحته متبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الاستناد في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الامة ومنها الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القران وقوله تعالى ليدبروا اياته وقوله تعالى هذا بيان للناس وما هو الا ذكر للعالمين وهدى ورحمة واذا تتلى عليهم اياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الايات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها يوجب القطع بارادة ما اردناه من حجية القران سيما ولو في الجملة وهذه الدلالة قطعية فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب والعترة ولا ريب ان التمسك بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال من الجانب الاخر وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح منها والظاهر في لفظه تعسف ومنها قول امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الاية وجه الدلالة ان القران لو لم يكن حجة في نفسه لما كان يتوجه عليهم بمجرد سماعها ومنها قوله ع فيمن شرب الخمر وادعى جهله بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه اية التحريم فليشهد وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة اية التحريم عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف ونحوه به وجه الاستدلال فان مساق تلك الاخبار يدل على كمال الاعتداد بما هو المفهوم من الكتاب بل ربما اشعر بانه

بخصيص

بخصيص ذلك بما اذا كانت الاية المعروض عليها مفسرة فان ذلك تقليل في مورد التعارض بل لان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين لما يكون في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكرت قلت تعميم التفسير الى مجرد الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار على المخالف على ما يظهر لنا من كلامه ولو نزلوا هذه الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب على حدة حجة كان منافيا لمساقها الدال بما لا يكاد يخفى على احد واعلم ان الاخبار الدالة على حجية الكتاب كثيرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام غنية وكفاية احتجوا بجملة من الاخبار منها ما روي عن الصادق ع انما يعلم القران من خوطب به ومنها قوله ع وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال هم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالراي وقد حكى بعضها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا ثم قال وكره جماعة من التابعين القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب ان الترجيح لتلك الاخبار لكثرتها واعتضادها بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا لا نسلم صراحتها فيما زعموا بل لا ظهور فيها فيه فان الرواية الاولى مع شمولها للغير المعصوم من المخاطبين وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقران بمن خوطب به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القران بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه وتقدير المعاني ليس باولى من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم فتنزيله على العموم المجموعي غير بعيد لا سيما اذا اعممناه الى العلم ببطونه وعلى الاول ممنوع خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني اكثر الايات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الروايات التي رواها الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف ويساعده تصريح البعض به هو كشف المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالراي ان يكون المبني فيه على الراي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك فان مبناه على ما يقتضيه جواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية او العرفية نعم يجري ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ الى بعض محامله كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الراي والتشهي ولا ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه اخر حيث قال بعد ذكر ما مر نقله عنه القول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح قوما عليه فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم اخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وذكر ان القران منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرانا عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان من حمل القران على رايه ولم يعمل بشواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطا الدليل وقد روي ان النبي ص قال ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى اخر ما ذكره واما ما زعمه بعض اهل هذا القول من مواضع الشيخ الطبرسي لهم فناش عن قصور نظره من استنباط مطالب العلماء من عباراتهم هذا وربما كان حجة المفصل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر ايضا فتشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالراي وان الايات التي يحتمل طرو النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخاته وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يستظهر منه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظن ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب اما عن الاول فبالمنع من صدق التفسير على بيان ما له ظ مما يختص بباب المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما وردت في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب بالرجوع الى الامام الحاضر فلا يثبت في حق من تعذر ذلك بالنسبة اليه او نقول المراد بالعلم ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولو لا ذلك لما جاز العمل بالايات التي دلت اخبار الاحاد على سلامتها من النسخ ولا خفاء في ان اصالة عدم النسخ بعد الفحص على العموم وآياته الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم بعدم النسخ ولما اتفق من ان اصحاب الائمة ع ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة بمجرد ورودها فمدفوع بمنع ذلك اما فيما قررناه لجواز ان يكون عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة منها دون عمومات الاخبار التي ترد عليهم فكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء منها لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز تفسير الكتاب بما يقتضيه جواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجردت عن امارات الخلاف مع مراعاة ما تقتضيه الهيئات اللاحقة لها على حسب ما قرر في العلوم العربية وما فسر به في الاخبار المعتبرة وان كان على خلاف الظ ويسقط الاحتجاج بظاهره ما لم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظ ومع الشك فالظ هو الاول وقد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض المطلقات ببعض الافراد كتفسير الزور واللهو بالغناء فيمكن ان يكون تعريضا بان الفرد الكامل والاكمل او من باب المرادفة والثاني انه يوقظ التفسير وان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظ هو الاول ومثله تفسير اهل الذكر بالائمة ع ولا عبرة بما فسر به من العامة فيما لا يرجع الى اللغة ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ حد الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قررناه من حجية الظن في الادلة

القول في الاجماع مقدمة الاجماع في اللغة ياتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه قولك اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخير الى اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه جماعة من القوم بحدود فعن النظام انه قول قامت حجته وقام بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تحريم مخالفته وهذا منقوض بقول غير هذه الامة عن حجة وبقولهم في غير المسائل الشرعية عنها او فيها عن تقليد لقيام حجة التقليد ولقيام حجية عند مجتهد وبقول احاد الفقهاء عن حجة وبقول النبي ص ان جعلنا المعجزة القائمة على صدق قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية واحترز بالاضافة الى الامة النبي صلى الله عليه واله عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور الدنيوية والعادية ونحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا ويرد عليه ان الظ من امة كل نبي تابعيه لانها في معنى الجمع المضاف فيتناول العوام ايضا وليس [illegible] محققيهم الا ان ينزل الحد على القول الاخر بل [illegible]

لبعض

يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حمل الموافقة على ما يتناول مثل هذه الموافقة الثابتة ايضا وحصول في غير الضرورة وبات بعيد بل يتناول لمن تدين بشرعه من الجن
ايضا واعتبار دخولهم في الاجماع يوجب علم امكان الاطلاع عليه عادة وتمكن التفصي عن هذا بان لفظ الامة من تابعيه من الانس خاصة كما هو كذا من الرواية التي
تمسكوا بها على حجية الاجماع هذا وايضا ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا امر من الامور الدينية ولا يسمى اجماعا
وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامة على علمائها مجازا بالنقل او بالحذف وفيه تعسف والثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد
وقد يتكلف الوجهين في لفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه والثالث بان هذه الحيثية معتبرة في الامة او في لفظ الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة على
امر ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا يخفى ان التعويل في الحد على مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من
الامور والمراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا عبرة به في الاجماع لا منفردا ولا منضما وقوله على امر من
الامور يتناول ... لان الاتفاق لا يعقل الا عليه وكان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بامر معين ويرد عليه مضافا الى ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان
امر من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقهم عليه اجماعا ويمكن دفعه باعتبار هذه الحيثية في القيد الاول
فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل الحل والعقد ولا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجبي بانه
اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ديني بقوله في عصر على ان اجماع السلف والخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيود واضح مما
مر ويشكل عليه بان المفهوم من الامر في الحد ليس الا معنى الشان دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره ويرد على طرده ما مر في الاشكال
الثاني ويمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع واعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين ورد بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل
او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور حجية فيه واما اصحابنا فقد اوردوا له ايضا حدودا فعرفه العلامة بما ذكره الفخر الرازي وقد يستشكل ايضا بان ما
مر بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب الامامية مع ان حجيته عندهم من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق الحاكم الشرعي
ولم اجد من يصرح بهذا المعنى لكنه ادنى عناية الاصطلاح وايضا يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرف به قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا
وايضا ان اراد باهل الحل والعقد الجميع كما هو الظاهر لم ينعكس لخروج ما لو اتفقوا دون الجميع وعلم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك اجماع على ما صرح به هو وغيره وان اراد ما عندنا
يتناول البعض لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجماع رؤساء الدين من هذه
الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الحاجبي وانما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم لاعتبار دخوله فيهم عنده وعلم مما مر انه
المجتهد عليه يرد عليه ما اوردناه على الحاجبي مضافا الى الاشكالين الاخيرين اللذين اوردناهما على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من
الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد بالموصولة اما الجنس او العموم فان كان الاول فهو مع كونه مجازا
خروجا عن الظاهر من غير قرينة يوجب نقض طرد الحد باتفاق كل جماعة وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم وايضا ينتقض باتفاق المعصومين فانه لا يعد
عندنا اجماعا والا لكانت جميع الاحكام الشرعية عندنا اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مفتيا والفتوى كالاجتهاد
لا يصدق عرفا في حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم فلم لا يراد بها هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الغرض دخول الامام عنده في المتفقين وان كان الثاني فهو
مع عدم انعكاسه على مذهبه غير مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا كما سيأتي
فالصواب ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف بنسبه بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني بحيث
يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين ليخرج اتفاق المعصومين صلوات الله
عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين ان يكون فيهم غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض وسط بين
عدم التعيين بين الكل والكلام في سائر القيود ظاهر مما مر والنسبة بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة يقطع بان بعضهم على التعيين غير
المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من
تشاغبت كلماتهم هو الاول والذي يقتضيه طريقتهم في الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع منه ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون ممن
يعتبر قولهم في الفتاوى وان ضم من علم انه ليس بمعصوم فالاستطراد قلنا الاختصاص في الوقوع لا يقتضي التخصيص في الماهية مع ان الظاهر عدم وقوع تلك الصورة
ايضا كما ستقف عليه والاستطراد لا يصلح للتعليل الا ان الكلام فيما هو حجة حقيقة هذا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان مورد الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة
بل له صور اخرى ايضا كما سيأتي اظهرها ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى على قول ديني بحيث يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو بمعونة ضميمة خارجية
والوجه في التزييد ما عرفت من الطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جارية على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فله ان يعرف هذه
الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ويرد بينها وبين ما مر والفرق بين هاتين الصورتين باعتبار يقطع
والمراد بالقول في هذه الحدود الرأي والمذهب سواء دل عليه بقول وفعل او غيرهما فتلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة على حكم ديني بان
المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع به فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى الاتفاق الاخير وعلى ان يجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف
دون المجموع المركب من الكاشف والمستكشف عنه ولو عرفنا الاجماع بانه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم ديني كان اخصر واجمع **فصل** اختلف
القائلون بحجية الاجماع في مدركها فلاصحابنا رضوان الله عليهم طرق ثلاثة **الاول** ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال
المعصوم ايضا لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فمرادهم باتفاق الامة

هنا

هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان السر في تخصيص الاجماع وطريقته باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما ننبه عليه هو انهم تكلموا اولا على
الاجماع بالمعنى المتداول عند العامة ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقته الخاصة هذا واعترض على الطريق المذكور بانه ان علم بوجود
قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجيب بوجهين الاول ما حكاه
بعضهم عن المرتضى رضه انا لسنا بادين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدء بذلك المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم شذوذ الحكم
الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام ع في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفنا
هم في علته ودليله هذه عبارته المنقولة عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا برأسه تعبدنا به كما هو المعروف بين اصحابنا
حيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شأنه لا يكون البحث بحجيته لغوا كما ذكره
الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصود العلم بقول الامة
او بقول الامام ع فيهم على التفصيل والتعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالا فانا اذا علمنا علما اجماليا بان
جميع الامة متفقة على حكم نحكم بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم بالنطق في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في
قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا كل حيوان جسم وبه يندفع ما اورده بعض اهل النصوص على اهل النظر من ان الشكل
الاول دوري وبعينه الاشكال راجع اليه فيبطل النظر والاستدلال لانه قال وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين لمجامع العلم
الاجمالي ولو بدلوا ذلك بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم يريدون به ذلك اقول يمكن تقرير الاعتراض بوجهين الاول ان الاتفاق ليس في المقام
دليلا على الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلا على قول المعصوم لان العلم
بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا ولا
خفاء في ان الاعتراض المذكور انما يناسب الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض بدفع الوجه الثاني كما يشهد به جعله من باب كبرى الشكل
الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في دفعه اذ للمعترض ان يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لان حجيته باعتبار المعلوم فهو
في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس
بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فمقتضى كلامه ان الاجماع المعتبر في الادلة على البيان المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا
وهو غير منتظم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل فيكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن قول المعصوم فيصح ضم الكاشف
الى المستكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمال الى التفصيل في غير صورة كشف قول الغير المعصوم عن قوله
للزوم الدور حينئذ او استند الى امر اخر فلا بد هنا من تفصيل وتوضيح المقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصور طرفيها
بل لا بد له من منشأ يستند اليه وما يصلح ان يكون سببا لحصوله امور الاول استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم اطباقهم على الحكم وهذا ممتنع عادة
او نفسه ونادر وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه
كما ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى ولا وقد نبه على هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة الاجماع
تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا عندنا لان الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على
طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه ان كان باعتبار معناه اللغوي والمصطلح عليه عند العامة فلا كلام
والا ورد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحد فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون نظر الى اقوال الاخرين سواء اتحدت لفظا او اختلفت
لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المتتبع ان الذي اماه في وقت معين او مكان معين هو الامام لكن جهل شخصه بين الاشخاص لكن جهل
الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعصوم او خطه بمعجزة او باخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام بعينه
فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيما مر اذا علم قول الامام بعينه بدل قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها
ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كانت هناك اقوال مختلفة اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول بحجية الاجماع
وفائدته من حيث توقف العلم بقول الامام ورأيه على العلم باقوال الجميع وتوافق ارائهم وعلى هذا يتجه مؤاخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول باستقلال فائدة الاجماع
مع العلم بشخصه ولم يقيده بصورة العلم بشخص قوله ايضا ويمكن دفعه بان معرفة رأي الامام ح لا يتوقف على معرفة اراء الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في
المعنى اذ مع تعيين قوله من بين اقوالهم قائل كعدم تعيينه بين اقوال قائلها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور احد تلك الاقوال منه لا الى موافقة
غيره له فكذلك في الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني والتعيين بحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر التوصل
من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدور واحد تلك الالفاظ عنه وحيث ان الفرض علمه بدخوله فيهم فلا بد ان
يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله للعلم بدخوله في
الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال لفظا او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطرو مانع منه
كالظلمة او مع جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعده عند المتتبع وبالجملة فموضع الفرض
ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن

قول المعصوم وموصل اليه بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره لانتفى العلم بقوله فيكون حجة انه لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة كما ان قول المعصوم حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي ص وهو كاشف عن قوله تع فكل ما كشف عن لفظه انه كاشف عن مراده بل واضح نسميه الخبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسميته الاتفاق الكاشف عن قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول غير الامام ح لا يكون لغوا كيف هو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه بالحجية فلما عرفت من ان تعريف ضابط عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام ع واما الثاني فلان العلم بقول الجميع وان توقف على العلم بقول الامام لانه احد آحاد المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه اماما لانه الناهض حجة على الحكم فلا دور لامكان ان يتطرق نقل اطباق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يخبر به عدد دون التواتر وينضم اليه القرائن المعتبرة للصدق بحيث يحصل العلم باتفاق الكل باحد الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم ولهذا لو كان المخبر به هو قول البعض لم يستلزم الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه ولم يلزم عليه لغوية اما الثاني فلان العلم بالجميع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالآحاد حتى يتوجه اليه اشكال الدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستندان الى الخبر المتواتر والمحفوف بقرائن الصدق الا ان العلم بالثاني تفصيلا مستند اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول البعض بطريق التتبع و بقول الآخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم وجماعة منهم باحد الطريقين السابقين ويعلم قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق بين ان يعرفنا الامام بشخصه او وصفه ولا اما القسم الاول فلا اشكال في كون الاتفاق فيه اجماعا وحجة مط لان قول من عدا المعصوم كاشف عن قوله مط وقوله كاشف عن الحكم فقول الكل حجة على الحكم وكاشف عنه فهو على حد الصورة السابقة التي حكمنا بالكشف فيها وان كان فرق ما بينهما من حيث ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال فيه في حجية القول الكاشف عن قول المعصوم كالاشكال في حجية المجموع منهما كما عرفت لكنه خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة وهو القول المنكشف عنه نعم ما عدا قول المعصوم فانه مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجية كما عرفت نعم لو كان القول المنكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه وعلى المجموع كما لو كشف قول المتاخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم حجة واضحة من آية محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن اطباق الكل على مقتضاها كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ايضا والتحقيق ان هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن الفائدة لثبوت الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن ان يصطلح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب الثاني وهو الاقرب فالانسب ان لا اعتبار بهم في الاجماع وجود مجهول النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه انما يتم مع العلم بتفصيل الكل ايضا وكذا لا حاجة الى ما اورد الفاضل المذكور كلامه به من علم العلم باجمعهم تفصيلا فانه يمكن مع العلم بهم تفصيلا ايضا وعلم انهم انما اعتبر دخول مجهول النسب في الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين ولا خفاء في انه مع اتحاد شخصه يرتفع احتماله ويوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان ينتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم وغيره بل يلزم على ما قرره ايضا ماهية الاجماع ولو اعتبر تعددهم فيمنع خلو اكثرهما لهم عنه يوجب ان تكون الحجة في اتفاقهم فليعولوا على اعتبار اتفاق الباقين ولا قائل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة ع ويتعذر في زمن الغيبة فيعطل الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية الى ما عرى عن الثمرة والبحث عنها عديم الجدوى ما فائدة الثاني ما ذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان تكون معه معجزة تدل على صدقه ليمكن التعويل على دعواه والذي يدل على ذلك وجوه منها ان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو موقوف في محل الفرض على البيان بالوجه المذكور فيجب ومنها ان اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه الظهور وردعهم لوجوب باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغه كما يجب تبليغها بالنص عند الخلق على الحق في امر التكاليف لا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا فقد وعدم امكان التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة ومنها ما ورد في جملة من الاخبار من ان الزمان لا يخلو عن حجة كيما ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وعن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويبين الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم ع ان لنا في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين ع اللهم لا بد لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل حجتك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص و هذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة مدفوعة اما الاول فلا ننقض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها بين اصحابنا الذين بذلوا جهودهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم في الانتهاء عن الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض يمتنع ان يكون خاليا عن اهل الصواب فقضيته ما قرر من الوجوه وجوب ظهور الامام على من اخطأ في النظر او لارشاده الى الحق اما بحجة بينة او باقامة معجزة ولو وقع مثل ذلك

لتاع

لتاع وفاع ولادى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بيننا وبين الدراية والانصاف وكل ذلك معلوم الخلاف واما ثانيا فبالحل وهو ان الذي يساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مط فانا نرى بالعيان ان كثيرا من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما المتحيزين منهم في الجبال لم يبلغنا اليهم دعوة النبي ص ولا سمعوا بمعجزاته ولا خطرت باوهامهم وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تع هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين كانوا في الفترة قبل مبعث النبي ص او قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا من غير ان يتاخر التبليغ في حقه من اول زمن بلوغه وعقله مع ان انتفائه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه تع تشريع الاحكام على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد البلوغ قد يكون اذكى واعقل من كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية و التحريمية فاتضح ان الواجب عليه تع انما هو تشريع الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد البلوغ فقد يكون اذكى واعقل من كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع في حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه تع انما هو تشريع الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد البلوغ وكل الواجب عليه تع انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد بين العباد كما يكشف عنه سنة الانبياء فانهم انما كانوا يبلغون رسالات ربهم في الاحكام بالطريق المعتاد بين الانام لانهم لما خلقوا بشرا كلفوا بما يليق به البشر من امر التبليغ وغيره فليس عليهم ان يعاملوا الناس بما يطلعون عليه بالعلوم الغيبية ولا ان يذهبوا بطريق الخفاء وطي الارض الى من يحتاج اليهم في المسائل الدينية ولا ان يدفعوا عن انفسهم الاعداء بالقوة الربانية وان كانوا قادرين ويكون ذلك في بعض الموارد لحكمة خاصة وعلى هذا يكفي في قاعدة اللطف ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك موانع منعهم عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تع ابقاء المكلفين الى ان يحصل التبليغ في حقهم ولا تمكين تمكنهم من التبليغ اليهم بدفع مكائد الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلاثة الاول فان قلت ما الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وايضا اي فرق بين منعهم وبين منعه تع اياهم عن التبليغ مع ان ذلك على الاطلاق منفي قلت فائدة تحمل الطواغيت الاوزار من خالو بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل الغرض الداعي الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع مضافا الى ان هنا امورا ثلاثة فامر يجب عليه تع وامر يجب على الحجة وامر يجب علينا فالواجب عليه تع انما هو نصب الحجة على العباد وتمييز الهادي الى منهج الرشاد اطاعوا او خالفوه والواجب على الحجة التصرف في الامور بما يستقيم به نظام دين العباد ودنياهم وانما يجب عليه ذلك بشرط التمكن و الاستطاعة ويجب على العباد تمكينه ونصره والطاعة لامره والتحذر عند نهيه فلو تنفى الاخير ما سقط عن الحجة وجوب التصرف ولم يسقط عنه تع وجوب نصبه لان نصب الحجة على حد وضع الشريعة لطف لا يخل به تمرد العباد واستنكافهم عن الانقياد وفائدته مع التمرد اتمام الحجة وقطع المعذرة ولعل هذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في تجريده من ان وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره السيد المرتضى حيث قال ولا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في استتاره وكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبنصرته وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى وتمام بيان الجواب عن الاخبار ايضا فان فيها ما قد انطوى ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد هم واتم لهم ان يمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة في التمكن هنا بالتمكن العادي كما يدل عليه ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على انه يساعدهم عند وجود الموانع من ظهوره بالاضافات المعنوية والفتوحات السرية على الوصول الى المهمات الشرعية التي يفضي انكارها من الخروج الى الايمان او نقصان درجة صاحبه كما يشهد اليه قوله فان آدابه في قلوب المؤمنين مثبتة وفي غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح في العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف على مخالف لا على ما يقتضي صحته او فساده وجب القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفي في الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغي ان لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في تعريفه وان اختلفوا في ما يرتبونه الان بل مدار القول الكاشف مع المستكشف عنه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان المخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما تساعد على وجوب الظهور عند عدم وجود المخالف لا عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من ردع الامة وردهم الى الحق والثاني خارج عن محل الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث راجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة ان كانت بحيث تنهض حجة في نظر الكل عند العاثر بها فهي سنة قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون قطعية ولو في النظر كما يساعد عليه طريقته فخرج عن محل الفرض وان لم تنهض حجة في النظر لم يجد وجودها في دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع بعد اشتراطه عدم وجود قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي قد بلغ المتفقين كلا او بعضا فلو قد وجد دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن معنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقته ومنها مضي زمان يمكن ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية في الاجماع قبله لعدم العلم بموافقة المعصوم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجويزه ذلك لا يقطع بقول المعصوم لجواز ان لا يوافقهم في القول ولا يظهر لتحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او خلاله وربما امكن التمسك في نفي الاحتمالين الاخيرين [illegible] الاجماع معه ظنيا لا قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب بحكم كان [illegible] استنادا اجتهاديا و

هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المستند المذكور لزمه وجوبا البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن فساد الدليل السابق الا الظن به او مجرد شبهة فلا لظ اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها وجوب حفظ اقوال العلماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر حصرها الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدل مع التمكن منه الى الظني ولان ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخرج من بعد تسليم اصل الطريق الثالث وهو الطريق المعزي الى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالراي ومستحسنات الاوهام فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف اولا عن قول المعصوم الذي اليه مرجع فتاويهم واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين وعن قول الرسول وعن قول الله بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية بان علومهم مستفادة منه ثم قد تستقل هذه الطريقة بالاستكشاف وذلك فيما يكون على الباحث ان يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية المسلمة عندهم الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات تقريبية من الاثار والاخبار ولا اختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول بقية الرؤساء والمتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم وارائهم من اتفاق اتباعهم الذين طريقتهم عدم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل لا حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد يستكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المذكورة لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في قوله دواعي التقية والاتقاء ويسلم عن شبهة ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقاة وانتفاء العول في الميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض الشواهد الخارجية من الاخبار والامارات اذ المراد بكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسئلة التواتر وقد اعترض على هذا الوجه بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان قاض بثبوتها في الفقه لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث تندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها تبتني حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين بين الفريقين وضعفه ظ لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هي باعتبار حجية قول المستكشف عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية كما نبهنا عليه من ان الكاشف عن الحجة في الاصطلاح حقيقة كشف الحجة المستكشف عنها مع ان كشفها عن راي المعصوم ايضا قد يبتنى على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة من السهو والخطاء وعدم القول بخلاف معتقد الحجة لا لداع ومنها ان الاجماع اصل من الاصول المبنية التي عليها مبنى اكثر احكام الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجيته وضعفه ايضا ظ لانضباط الطريقة المذكورة بالاحالة الى الوجدان في حصول الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف غير قادح بعد وضوح المناط وان اراد به انضباط المبنى ان يعين هناك عدد معين يمكن الاستكشاف به على الاطلاق فهذا غير ضائر كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او تكون الدلالة غير جلية ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين عدا ما استثني فان هذا الحكم وان قطع بصدوره عنهم قولا او تقريرا نظرا الى مصير المعظم اليه مع اعتضاده بمساعدة السيرة المستمرة لكن لا قطع بان ذلك قولهم الواقعي ومذهبهم الذي بنوا عليه في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشيعة عن العامة ويرد على هذا الوجه ايضا الشكوك المتقدمة الواردة على الوجه الاول ولا اختصاص لها به كما زعم ويندفع بما مر الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واضح عقلي او نقلي متواتر او احاد محفوف بقرائن الصدق والصحة فيستكشف به قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشافه عن الدليل المذكور وربما يكون هناك دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا اما بتعدد الاسناد او بانضمام قرائن قطعية المفاد واورد على هذه الطريقة بامور منها انها غير منضبطة المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا تبتني على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية لان مرجعها الى قضاء العادة وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة ففيه انه لا اسناد فيه كما عرفت وان اراد عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلا عقليا او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما واما اذا كان المستكشف عنه حديثا اماميا او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الوقوع توقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعا ووجهه واضح فلا يتم ايراده على الاطلاق مع ان لنا ان نمنع توقف حجية الاجماع بجميع اقسامه على المسئلة الكلامية وانما المسلم توقفها عليها في الجملة ومنها ان المتفقين ان كان تعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف ذلك لنا عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل وان كان على قطعي فما شانه لا يخرج عن ضبطهم لان طريقتهم المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بانه قد يتبين بشواهد يظفر عليها المتتبع الممارس ان الكل لم يعولوا على دليل واحد بل لم على ذلك دلالة بل يتفرد كل بعضها فيستكشف باتفاقهم عن دلالة ظنية فيصح ان يستفاد منه العلم او يستكشف به عن دليل ظني ويقوم عندنا شواهد وامارات توجب توثيقها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويلهم على دليل قطعي ويقطع ايضا بكونه دليلا قطعيا بحكم العادة بامتناع تواطئهم على الخطاء فان قيل الدليل القطعي امر غير حسي فكيف الاتفاق عنه قلت يصح فيما ذكر في التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امرا حسيا قلنا انما اعتبر ذلك لان التواتر في غير الحسيات لا يستلزم افادة العلم كما نبهنا عليه في محله لانه يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل معتبرا للعلم حسيا اذا كان

يستكشف

المستكشف عنه دليلا سمعيا ولا يقدح كون الدلالة امرا عقليا لاستناده الى الحس كما في تواتر المتواتر وكذا لا ينافي ذلك ما سنذكره في دفع بعض حجج العامة من جواز ان يجتمع الكل على الخطاء فان ذلك سلب كلي للايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهري معول عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما اذا اتفق على الحكم جماعة وقد عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوق ومن يحذو حذوهما فيستكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد منقح المفاد وذلك حيث يعرف من طريقة المتفقين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الوثوق التام بانتهاء انظارهم وضبطهم وعلو مقامهم في علوم العربية وعلم الدراية بل قد يستكشف به عن كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بهما او يستكشف به اخرى عن كونه نصا في الجملة فيعول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حد الشهرة وصلح للحجية اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل والعلم التفصيلي في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا يسمى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع الاتفاق الكاشف عن راي المعصوم كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجية الاجماع بوجوه عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وجه الدلالة ان سبيل الكل هو اتفاقهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولا ريب في حرمة الاول على الاستقلال فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما حسن الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في الاتباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانهما كالجملة الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع فتبين فساده غير خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على احد من المشاقين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض فالوجه ما ذكرناه ومنه يتضح فساد القطع بالمشاركة مط وتحقيق القول فيه ان العطف اما ان يكون بين الجمل التامة او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق ما قبله ففيما عدا الصورة الاخيرة لا يلحق القيد المتاخر الا ان تنهض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره لاصالة عدمه مع قصور العطف عن افادته فان قلت يمكن استفادته من ظاهر العطف حيث ان مبناه على المناسبة وهي اقوى مع المشاركة في القيد قلت انما يصح التعويل على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف في الاستعمال وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظ لحوق القيد بالنسبة الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا يوجب تعلقه بالاخر مقيدا ايضا للاتحاد واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرينة المذكور فلان الظ ان المقدر على حد المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظ ان الاية من الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف الى دليل والقول بان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر تبينه في ترتب الوعيد على المشاقة هو كون الرسول حقا وحرمة مشاقته فقضية مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين ايضا وهذا لا يقتضي العلم بمستند الاتفاق ومنها ان غير وسبيل ان كانا او كان احدهما للعموم دلت الاية على ترتب الوعيد على من اتبع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير لبعض او بعض مغاير للكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة من الدين ضرورة وفيه ايضا بحث يمنع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما في سياق الموصول يقتضي عمومها لجميع الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو غير مراد هنا قطعا واطلاقه على ما وقع عليه الاتفاق غير مستفيض لانتفاء العلاقة المصححة للتجوز فتعين ان يراد به الدليل لانه سبيل معنوي في الوصول به الى المقصود فتدل الاية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين ان لم يكن الثاني اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال ولا يخفى ان حمل سبيل على الدليل غير ملائم لسياق الاية وصحة اطلاقه على المعنى الاول لا يوجب الاجمال لقضية التعميم كما مر بل يتناوله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا به مؤمنين او سبيلهم في متابعته والاقتداء به او نصرته بدليل اقترانه بمشاقة الرسول والجمع بينهما في الايعاد ويمكن دفعه بمنع صلوح ذلك قرينة على التخصيص على تقدير التعميم ومنها ان المستفاد من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذ كان سبيل المؤمنين عدم اتباع غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق ان مقتضى هذا الاعتراض لزوم التنافي في ظ مدلول الاية من حيث اتفاقهم فيلزم وقطعا على عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب الاخذ به يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو تناقض ظاهر لا يندفع الا بتخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا الاتفاق المجرد عن الدليل وهي انما تنهض حجة اذا حملت على الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول بقلة التخصيص لتغاير الموردين فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل وهو اصل العدم بخلاف الثاني في الترجيح بقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاقل في الاكثر ومنها ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان الواسطة بترك الاتباع مط ويشكل بانه ان اريد بها نفي الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر في مفهومه موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالف الاجماع متبعا لاحد ففيه ان المراد بالاتباع مجرد الاخذ بدليل يعتد به الى غير سبيل المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان اريد بالواسطة عدم الحكم والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب الواقع يوجب حصر الجواز في اتباعهم فان اريد بالوقف السكوت وعدم الحكم فليس مذهبا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام في عدم جواز مخالفة الاجماع لا في جواز السكوت في محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه

مبني — عليهم — المعطوف عليه — نظرا — اللغوي — لا الى سبيل غير المؤمنين

الحكم والفتوى بل غير منصوص في حق من وقف على الاجماع واذعن بدلالة الاية وان اريد به الحكم بالوصف والتزام احكامه كما هو المقصود حيث نعيد المؤمن
من اهل المذاهب فالاية تدفعه حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول المجمعين اذ لا يخرج عنهما بحسب الواقع ومنها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل
مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجب فقد جاز ترك متابعة سبيلهم وفيه ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوهما دون
الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم وفق ظاهرهم وهذا مما لا يقطع به في غير المعصوم لاحتمال المخالفة
في حقه وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى واختاره جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة وغيره وضعفه ظ لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة مع ان الاثبات
انحصار الطريق الى معرفة المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي اظهاره للايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق
يعتبر بالنسبة الى بعض احكام المؤمنين دون بعض مجازفة بينة ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع بانتفاء الدواعي
المقتضية لاتباعه بخلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالبا فلا يثبت بالاية حجية الاجماع مط وجواز التعويل في ذلك على ظ قولهم غير واضح لانه
انما يفيد الظن بمعتقدهم ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الاية لانقطاع السبيل الى تحصيل سبيل المؤمنين قلنا لا
نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية وما قام عليها حجة قطعية جلية ليس موضع انكار وفيه نعرف ومنها
ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظ كلامه وهو ان دلالة الاية على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لان مرجعها الى ظ اللفظ وحجيتها انما ثبت بالاجماع
فلو ثبت حجية الاجماع بها كان دورا وفيه نظر اذ لا نسلم ان حجية الظواهر لا يثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة بين المسلمين
الكاشفة عن الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء التكليف وانسداد طريق القطع اليه ولا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او بنقل اجماعهم
على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها وقد تعرف بانهم متى اجمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات
حجية هذا الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الدلالة انه تع وصفهم
بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يجمعوا على باطل اذ لا ينتفي عنهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق
لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم امرون بكل معروف وناهون عن كل منكر وذلك ينافي اجماعهم
على الخطاء والا لكانوا امرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف ما وصفهم الله تع به وفيه نظر لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة
وهو مخالف للواقع بالضرورة فلا بد من تاويلها بتنزيلها على بيان انه تع اكرمهم بهذه الاهلية من بين الانام او ان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم
الائمة ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة واما حملها على ان ما تجتمع الامة على الامر به فهو معروف وما تجتمع على النهي
عنه فهو منكر فابعد من الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطاء بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم المعرفين لان ما ادى اجتهادهم الى
كونه معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان كان معروفا في الواقع مع ان الخيرية لا يستلزم عصمتهم بل
يكفي كونهم اقل خطاء سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم بكل معروف ولو اجمالا ونهيهم عن كل منكر ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطائهم في التفصيل
مع ان الاية اخص من المدعى من حيث ان الاية لا تدل على خطائهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والندب والكراهة اما الاول فواضح واما
الاخيران فلعدم صدق الامر والنهي في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم ان المراد بهما معناهما الاعم ولو مجازا كالطلب الفعل او الترك ومطلق المرجوح لكان
مفادها ايضا اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطاء منهم في الواجب في الحكم بندبيته او في المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم في
الحكم بكراهته او في المكروه بحرمته ومنها قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة انه تع وصفهم بكونهم وسطا وهو
يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيمتنع اتفاقهم على الخطاء لان ذلك يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي
اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل وضعفه ظ مما مر لان ظ الاية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها على
مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ومنه يظهر فساد الاستناد الى التعليل مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل
فيجوز ان يكونوا عدولا في الاخرة وان لم يكونوا عدولا في الدنيا بحصول ملكتها فيهم قبل الوفاة او بعده مع جواز ان تقبل شهادة المؤمن الفاسق في العقبى
وتحمل على جوازه كما في الدنيا باس مع الفارق ومنها قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الرد اليه تع والى رسوله
غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع اما اولا
فبالنقض بقول الجماعة نادر وبما اذا تجرد عن الدليل بمجرد خلوه عن التنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن دفعه بالتزام التخصيص واما ثانيا فبان
الظ من المنازعة التخاصم في الحقوق والامور المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تع في الاية الاخرى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فيستقيم المفهوم
اذ المحاكمة فرع المنازعة ولان المتنازعين في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم يجب عليهم الرد والا لكان نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل وتخصيص
الاية بهذا الفرض المحرم تعسف بين وحملها على صورة تعارض الاخبار او الادلة مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم
على ما ذكره عدم وجوب الرد على غير المتنازعين وهو اما ان يختص بغير المتفقين او يعم المتفقين المترددين فان كان الاول اختص الحكم بالمتفقين وبار مكاصدق
الوصف الذي هو عدم وجوب الرد الدليل لان المراد الاتفاق بالراي او بالقول يتناول غير المتفقين ولا المتفقين حال عدم الاتفاق فلا يدل على حجية الاجماع
مط وان كان الثاني فهم اما مترددون في الحكم فهؤلاء وظيفتهم الرد اتفاقا فيجب تقييد الاطلاق والمفهوم بغير هذه الصورة واما ان يكون بعضهم متفقين وبعضهم
مترددين فان اتحد العصر حيل الرد على المترددين هو ايضا موضع وفاق فيجب تقييد الاطلاق بغير هذه الصورة ايضا وان كان المترددين في عصر متاخر دل

مفهوم الاية على عدم وجوب الرد عليهم وهو يستلزم حجية الاجماع في حقهم لكنه معارض بدلالة منطوق الاية على وجوب الرد عليهم على تقدير نزاعهم فانه
يقتضي عدم حجية الاجماع في حقهم وهو يقتضي عدم حجيته في صورة ترددهم ايضا بالاجماع المركب ولا سبيل على التمسك به على الوجه الاول لتوقفه على ثبوت حجية
الاجماع فيدور ويجاب عن الوجه الثاني فان التمسك بالاجماع المركب فيه مبني على تقدير حجيته لا على ثبوته مضافا الى اعتضاده بقول العلماء وبقوة دلالة المنطوق بالنسبة
الى المفهوم مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصود اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل او علم ان نحو
قوله تع ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على عدم اجتماع الامة على الباطل من الايات التي تمسكوا بها لكنه ظ في وجود معصوم بين الامة وكثيرهم لا
يقول به لعلهم تركوا الاستدلال به لذلك اما السنة فقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله ص لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وقوله ص كونوا مع الجماعة وقوله ص يد الله
على الجماعة والجواب اما اولا فبالطعن في السند ودعوى الغزالي انها متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ احادا مباهتة وعناد لان من شرايط التواتر بلوغ
المخبرين عددا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم على الكذب وانتفاؤه في المقام اوضح شيء حتى اعترف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي ومع على اقراره ولان
من شرايطه توافقها في المعنى المدعى تواترها فيه وانتفاؤه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمنع دلالتها على المقصود اما الرواية الاولى فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر في الجنس
وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة على جنس الخطاء وقضية ذلك ما يقوله الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم واما ما زعموا اذا كان
المراد بالخطاء فردا منه وهو خلاف الظ من المفرد المعرف قطعا والعجب ممن اعترف بما ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقته
سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة وجميع علمائها من المعروفين والمستورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من الاعصار من
معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة لها على اجماع علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب حجيته
عن الرواية الثانية واما الرواية الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به و
مع العدول عنه فليس هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه على صورة اتفاق الكل ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرف فضلهم تحملها
المزية على غيرهم علما وعملا كعلي وسلمان وابي ذر ومقداد وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة وهؤلاء الذين انكروا بيعة الاول لما من العامة
عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجؤا اليها تقية منهم ولا ريب في سوغها عند الخوف فيما هو اعظم من ذلك قال الله تع من كفر بالله من بعد
ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال الا ان تتقوا منهم تقية وكان فيها تعريض بمتابعتهم في ذلك وتنزيلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها
على ما ذكروه من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا بيعة الثالث واما الرواية الاخيرة فمقصود دلالتها على ما ذكرناه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن
اما العقل فيقرر بوجهين الاول ان العادة تحيل اجماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني
مما لا يتفق التوافق عليه عادة وفساده واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد وعن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يمتنع
القطع من مجموعها وبالجملة لا اصل لمنع العادة في جميع الموارد بعد الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود وهو
كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني ان الجمع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع وارد
عليه امران الاول ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذ بالحجية للدليل المذكور و
عنى به عبيد المحقق لطريقته كبرائه بان هؤلاء لشرذمة قليلون من اهل البدع والاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق لاراء فلا يعتد بهم ولا بخلافهم واستخبر بانها
نسبوا الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كما هو معروف بانهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح مبانيهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مط وانما
ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء المشاهير مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت والثاني انه اثبات لحجية الاجماع
بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرفت من الدليل ليس لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور وانوك
يرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد هذا الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول من الف هذه الشبهة بين الناس
واستحقه بها هو الثاني حيث رام دفع الخلو عن اهل الحق فلم يجد اليه سبيلا سواها فزعم انه سمع من الرسول انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء فاشاد لهم
الاجماع على امره والبيعة معه انهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك مخافة ان يفرغ علي صلوات الله عليه ومن كان معه من خواص الامة من غسل الرسول
وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه ويخلوا بامره فتركوا تشييع جنازة نبيهم والصلوة عليه ونفروا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة ونصب الامير وقد وقع
التشاجر بينهم هناك بما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين اجتمعوا على بيعة الاول كانوا
قاطعين بحجية الاجماع ولو لتلك الرواية لقطعهم بصحة صدورها ويراد منها المجازفة واضح اذ بعد تسليم ذلك فالمجمعين وردعهم والتزامهم بعدم التخطي
من منهج الشريعة وخلوصهم من الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في منصب الامارة او بغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وجب تخطيهم الاهلية
مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة تسند واضح عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبر احاد وانه حجة كما في سائر المسائل الشرعية
وان ظ اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عواما همجا رعاعا وقد انكر عليهم ذلك اولو الدراية والبصيرة التامة كعلي وسلمان
وابي ذر ومقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم بها بالتهديد والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة
لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ المصاحف الى غير
ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تاخر عنهم فان صح قطعهم بحجية الاجماع فانما هو قطع عما غايته اثبات الظن في حق من قبلهم
مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في تاصيل مذهبهم مستند الا الاجماع ولا لهم دليل على حجية الاجماع يصلح للذكر الا ما قدمنا الرواية المتقدمة

سندا ولا دلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك ولو كان لهم دليل اقوى مستندا لجلى لذكروه وانتصروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم القائم وترويج طريقتهم الكاسدة فلم يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهائهم في هؤلاء القوم مستغلهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر انما اتاق عليه الجاء الى انقطع به طرق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا من شناعة الالزام ومحافظة على اساس بنيانه وكبرانه من الانهدام والانفصام هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام ولحجج منكر الاجماع بوجوه سخيفة غير صالحة لان نذكره لضيع الوقت عنها اولى واجدر وبقي في المقام مباحث مهمة لابد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم وبارائهم منتشرة ودام باستثناء الصورة المذكورة تصحيح مذهبهم بحيث ان مبناه على الاجماع و اعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حاصلا بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكره انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما دل عليه كلام اخيرا فلا ورود له عليه وورد بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على نقل كل مؤمن من فتاوى العلماء لا على نقل الاجماع ومنشاء الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه اقول وكل من الموردين والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى نظر اما في الورد فلا نمنع كونه تعسفا في كلام العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكره مضافا الى ما سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره انما يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيليا واطلاق في كلام المورد بينا والنقل التفصيلي والاجمالي واما في الايراد فلان مقصود القائل منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مط وعرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالتدافع واضح نعم لو اراد المعترض بان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا التنزيل واما في الاعتراض فلان نقضه ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض ان صلح دليلا على منع امكان الاطلاع على اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظ الاعتراض لصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق نقل الاحاد ايضا فضلا عن النقل المتظافر اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط في العقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فا المنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول واما في اصل الدعوى فبان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين لو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين لو بطريق الحدس من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد شأنه يدا للتشكيك فمعرفته في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليها ثم ان صاحب المعالم لما نفى اثر هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستنده النقل متواترا او احادا حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال القول المذكور مع ما اعترضه العلامة واجاب بما حكينا عنه اقول الكلام من غير الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعرف نسبه انما يعقل بالنسبة الى زمن الغيبة مط نظرا الى ان المعصوم لا يمكن منه من الظهور بطريق يعرف نسبه فيظهر بسيرة عالم من علماء الشيعة مع اخفاء نسبه لالقاء الحق فيهم وربما امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور ايضا كالزمن الذي يشتد فيه امر التقية او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فبشاعة هذه الدعوى غير خفية على احد ومما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلام اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعواهم غير واقعة في ذلك على اتفاق العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع عليه لا يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر فيه بل الغرض في كلام صاحب المع في غير صورة النقل مط وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي والتحقيق ان هذه الدعوى في زمن الغيبة ايضا لان مبناها على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فقد عرفت فسادها وانها لا توجب القطع بل ولا الظن بذلك وعلى ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل من الظن القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن موافقة المعصوم ورايه كما مر وهذا مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله لامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء وجود المجتهدين المجهولين عليل اذ لا تبعد في وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعي للاجماع ووجودهم في زمن الظهور مجازفة واضحة واما تنزيل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة فلا يجدي بعد لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه وانتفاء القرينة الصارفة ظ في كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس له كثير تعلق بما نحن فيه لان مبنى المنع منه على انتشار العلماء بعد عصر الصحابة ومبنى المنع منها على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع لا في التعليل الثاني اذا افتى جماعة وسكت الباقون او لم يعلم مخالفتهم ولم يحصل الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسمية النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز او لوصف قرينة عليه او حقيقة باعتبار التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فضعف الشهيد في الذكرى اعتبار حجيته لكن التصريح فكلامه هو النوع الثاني يستفاد منه حجية النوع الاول بالفحوى وحصل الفاضل المعاصر تحتا حجية الثاني دون الاول بجعله القاصين بادلة الطرفين وهو بمكان من الغرابة وبه هيئ لخروجنا الى المنع مط هذا والتحقيق انه ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عندنا او رواية ولو ضعيفة ان تصلح بتوهم تجبرها كان حجة والا فلا اما حجيته في الصورة الاولى فظاهرة وقد سبق التنبيه عليه اما عدم حجيته في الثانية فلان الاصل مع ضعف مستند القول بحجيته كما ستعرفه ونعم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ يلزمه القول بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول

وقد عرفت ضعفه مما سبق واحتج الشهيد في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل والجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون الدليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان قلوا لخلوه عن المعارض وانه حجة عندنا لانسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرائع الصدوق عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعد فتواه كروايته والجواب ان انسداد باب العلم [illegible] الاصحاب كانوا ياخذون بما يجدونه انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا يجدونه في الشرائع غير ثابت على وجه يصح الاستناد اليه ان تعويلهم عليه لم يكن من جهة كونه قولا لم يعثر على المخالف له والا لما اقتصروا على الشرائع ولما تعدوا الى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف بل من حيث وثوقهم بان فتاويه متون الاخبار المعول عليها ويدعى ان ذلك منه بالتتبع في كلماته او يصرح بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل الرضا والقبول وعلى هذا يرجع الاجماع السكوتي الى الاجماع المطلق والجواب المنع بل السكوت اعم من الرضا لاحتماله التوقف والتمهل للنظر او لتجديده في حق غير المعصوم والتقية لخوف الفتنة بالانكار ولانه لا يلزم المجتهد الانكار على مثله عند مخالفته لان وظيفة كل الرجوع الى مؤدى نظره تتمة نقل الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بامرين الاول ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الحكم بغير علم وليس في عدم وجداننا الدليل دلالة على عدم وجوده لتوافره وضعفه ظ لان عدالتهم انما تمنع من الافتاء من غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول ان اراد بهذا التعليل ان لم يجعله مبتنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما هو الظ من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وفرضه في المقام نوعا جامعا كونه الشهرة فهو ليس محل البحث جواز التعويل على خبر الواحد في الكتاب فليس من جهة كونه مفيدا للظن الخاص بل لما اعتقد ان سائر موارد الظن العارية عن الدليل وان جعله مبتنيا على تلك القاعدة فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متاخري المتاخرين الا انه غير مرضي عندنا لما عرفته من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف فيهما معلوم ومقتضى ذلك وجوب التعويل في الاحكام على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة لم يثبت كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب عن الدليل الثاني في المعالم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة التي كانت قبل زمن الشيخ نظرا الى افادتها للظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون بين غير اتباعه فكيف اطلق المنع من حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق المذكور ومن تامل في عبارة المعالم في المقام وفي المبحث المتقدم عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه يشبه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام ايضا غالبا فاشتبه ذلك في بادي النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى ما يراه المتاخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا الانجاع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون مع عوز المجتهد الحي في زمانهم وهو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بمقبولة عمر بن حنظلة خذ بما اشتهر بين اصحابك وقوله واترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ما من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وايضا يتناوله عموم المجمع عليه لا ريب فيه فان ما من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وايضا يتناوله عموم المجمع عليه فان المراد به المشتهر او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو ظ لمنافرته لتعليل الاخذ بالشهرة وايضا تعليق الحكم تعليلا ان يترتب على الوصف يعني المجمع عليه بالمعنى الذي يستفاد على انه كذلك من حيث قيام المبدأ به فيدل على ثبوت الحكم للمقام ايضا لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة للظن لان المراد نفي الريب عنه بالنسبة الى ما في الدليل الثاني وجوابه ان المراد بالموصول في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما تقدم من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد اعترفوا في محله ان الموصول انما يفيد العموم حيث لا عهد واشتهار التعليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصر عن التعويل عليها والعمل بها انما يوجب الانجبار في محله ولا سبيل عنه الى النقد ولو سلم فمخالفتها للمشهور بالنسبة الى المقام يوجب الانجبار في محله طرحها فيه كما سنشير اليه فقد يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع واجيب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما هي شهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجج اللذين تمسكوا بها على حجية الشهرة ان تمت دلت على حجيتها في الاصول ايضا فان عدالتهم كما تمنع من الاقتحام على الفتوى من غير دليل في الفروع كذلك تمنع منه في الاصول ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع كما سيأتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني ان المجمع انما ينهض بحجية كل شهرة يفيد الظن بموردها والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة مما لا يفيد الظن به فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل على عدم حجيتها بعد انسداد طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو نفسه ما قرره في الطريق الى العمل او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منهما لا يصلح للقدح اما الاول فلان مرجعها الى عدم العلم وهو لا يصلح لمقاومة ما دة مع ان الا لا نقول بالقول بحجية الشهرة واما الثاني فلانه مجرد دعوى لا ريب في رجحان الدليل الخاص عليه مع انه من يقول بحجية الشهرة يجعلها في مقابلة العموم [illegible]

بل وسائر العمومات ولا يتم القدح به ايضا الثالث ان الدليل الدال على حجية الشهرة وهو قاعدة المذكورة قطعي الدلالة فلا تعارضه الشهرة القائمة على
عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة وفيه ايضا نظر لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع امتنع التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر ما
لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها لعدم حجيتها دليل يصلح للدلالة على عدم حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان الدليل الدال على حجية
الشهرة لا يدل على حجية الشهرة على عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية لما يلزم من حجيتها عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمتنع حجيتها وهي ما عدا
الشهرة على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتقييده بغير ما انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد على غيرها
فيتكافأ الوجهان وفيه ما فيه بل التحقيق ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة قد اقتضت لنفسها خاصة لان ما قضيته بثبوته عدم نفسه وعدم غيره لا يثبت حتى
يمنع من ثبوت غيره فيبقى بقية الشهرات سالمة عما يدل على عدم حجيتها فاذا ثبت بقاعدة انسداد باب العلم الى ادلة الاحكام حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته اندرجت
الظنون الناشئة من تلك الشهرات في العموم لا محالة فتدبر ومن فضلائنا المعاصرين من فصل بين الشهرة المعتضدة برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فمنع من حجية الثانية
وان حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى لما مر في الدليل الثاني مع عدم ثبوت الشهرة على عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة
منعقدة ظاهرا على عدم حجية الشهرة مطلقا نعم يصلح عند كثير منهم الشهرة لمعاضدة الرواية الضعيفة وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها والا لكان حجيتها مع
صحة الرواية اولى وقد عرفت بما فيه الوهم حيث يتوهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية لا على الرواية المعتضدة بالشهرة والذي ظهر لنا هو
الثاني والتحقيق عندي ان الشهرة ان كشفت عن وجود حجة معتبرة عندنا ولو بمساعدة الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها كانت حجة
وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي سبق في حجية الاجماع والا فهو حجة في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام فلنا في المقام دعويان الاولى
اولهما ما حققته في مبحث الاخبار من انا كما نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كذلك نعلم بانا مكلفون بتحصيلها واستفادتها
من طرق مخصوصة قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمقتضى ادلة مخصوصة وقد قررنا هناك ان تلك الادلة وان امكن
تحصيل العلم ببعضها اجمالا لكن العمل بها يبتني على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق علمي فيتعين التعويل فيها على
الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها ولو تعبدا لانسداد الطريقين او الطرق الظنية التي هي كذلك ولا خفاء في ان الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات
المفيدة للظن بما انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في الادلة تعبدا لانسداد طريق العلم اليها فيتعين القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية
نفسها لان قضية هذه الشهرة الظن بعدم حجيته نفسها كما ان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالما عن المعارض اذ مفادها
ظن مظنون بها عدم حجيته فيسقط عن درجة الاعتبار كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على حجية طريق او على عدم
حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل القول بالاخذ باقوى الشهرتين لكونه اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول ولا فرق
بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثق والاجماع المنقول وشخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة ولو عامية او
اصل مثبت وسيرة ظنية او تقديمه على مقابل اصل او غير ذلك فانه يتحقق عندنا حجيته اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد منها
في خصوص مقام كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فقط اقتصر على العمل في مورد
العمل ولا يتعدى الى بقية مواردها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل ولا يتوهم انه يلزم من هذا البيان حجية
كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند معتبر عندهم فان عدالتهم تمنع من الافتاء بدونه ويثبت اعتباره عندنا على تقدير عدم قيام الشهرة عليه وذلك
لانه لا يلزم من توافقهم على الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى غير ما يستند اليه البعض الاخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو
عرف منهم الاشتراك في المستند بالتصريح او بالفحوى صح التعويل عليه كما بيناه ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في امر انما هو بالنظر الى نفسها كما
هو الشأن في البحث عن كل دليل صحيح الاعتقاد نأخذ بخلافه عند قيام امارة اقوى منها او انضمام مأخذها وقولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان
الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة والمظنونة وعدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف بين
اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم تصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت مروية من طرقنا حيث لا نعلم باستناد الشهرة الى غيرها او
علمنا به لكن لم يكن ذلك للاعراض عنها بل لعدم العثور بها نظرا الى حصول الوثوق بصحة صدورها لاسيما اذا تمسك بها جماعة وخصوصا اذا كانت قوية باعتبار
السند وقد حققنا ذلك في مبحث السنة حجية الاخبار الموثوق بصحتها لامارة خارجة واما اذا كانت الرواية عامية مروية من طرق مخالفينا فالظاهر عدم
انجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين في مثل ذلك كوجوبها الى كتب اصحابنا لوجوب الفحص للمجتهد
وسعة الادلة وفساده ظاهر من الطريقة المعروفة بين اصحابنا ولو اعتضد بعض الرواية بالشهرة اقتصر على موضع الانجبار لان صدق الرواية في بعض ما رويه لا
يوجب غيره وكذا لو اعتضد بعض الدلول واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة قد تنعقد على الحكم ودليله وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الحكم دون دليل
وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة وان الثاني ليس بحجة لكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان تنعقد فيه الشهرة على
خلاف حكم الدليل او لا اما الثاني فلا اشكال في بقاء الدليل فيه على حجيته ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للشهرة عن الحجية ما لم
يستكشف بالشهرة عن وجود خلل خفي فيه او تنعقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين ان الشهرة تقوى بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما
كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لاسيما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم يكن دليل على الشاذ او كان عليه دليل ضعيف وهذا على
اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة هي الشهرة التي علمنا بها

فيقتصر على موضع الانجبار لجواز ان يكون النقل بالمعنى

بالتتبع

بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل من يحصل القطع بنقله اما لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي تصدى لنقلها من لا يحصل القطع بنقله
وثبوتها بالطريق الاول لا يخلو عن خفاء واما بالطريق الثاني فموضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني للاصل و
لعدم حصول الاستفراغ التام المعتبر في الاجتهاد والا جاز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظن بنقل الثقة فان قلت لا مصنف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب
التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطلع على قوله من الاصحاب الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاكثر
وايضا الذين من القدماء لم تكن مدة ولهم بين قدماء اصحابنا وانما كان طريقهم الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم
اما هم فلانه اساطين الاصحاب ورؤساؤهم المعروفون اولوا مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد تقارب ازمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذاهب معاصريهم ومن
قرب الى عصرهم وتصديهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعيين القائل مع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما يستكشف به غالبا عن عدم مخالفة من عداه
سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونوها للعمل او بالنقل او بمساعدة امارات خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد
ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي يناط بها الاحكام السابقة هي الشهرة بين من وقف على قوله من اصحابنا الذين دونوا كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم
ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم ايضا انه قد تتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتأخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب
الى زمن العصمة واطلع على الاخبار والآثار وترجيح شهرة المتأخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه و
يحتمل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المتبين للكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف
باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم تساعدها الشهرة في الفتوى و
يتحقق بتكرر مواضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد بصدور الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر
التكرر في الجميع واما اشتهار نقل الرواية في كتب المحدثين فلا يخرج من نوع تأييد لكنه لا يبلغ بمجرده درجة الحجية فصل ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب فالاجماع
البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين
او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا
خرق للاجماع المركب وفي موضوعين فصاعدا كتبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الاثنين والثلاث وبين الثلاث والاربع فان من قال بالجواز بدلهما
هنا قال في المقامين ومن منع منه منع في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع تعيينا القول بالفصل ايضا وهو
اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعدا مثلا من غير ان يستقر الاراء على التعيين مطلقا على مذهب العامة
او في الظاهر لعدم القطع بدخول المعصوم مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقر عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان
يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل ما يتعدد فيه المورد نوعا اخر يعبر عنه بالقول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر
احكامها اذا تحقق عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز عندنا مخالفة الاجماع البسيط على طريقتنا كاشفا عن قول المعصوم الواقعي
ووجهه واضح واما اذا كشف عن قوله الظاهري فانه يجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز
مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا لو استكشف بالاجماع عن تأصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند
قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بوروده الحكم منه مورد التقية ولم نظفر بدليل يدل على تعيين المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم
لو علم ان المنظور فيه مراعاة مصلحة في المكلفين وعلم ببقائها في حقنا الاخذ به وفي صورة الظن بها او باحدهما مع العلم بالاخر وجهان واقربهما صورة في
الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجية
قول المعصوم فان الملحوظ منه نفس القول ولو فسرنا القول بالرأي الواقعي او ما لم ينكشف مخالفته للواقع دون ما ابداه في الظاهر كما هو الظاهر زال الاشكال
بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة الثاني اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال في موضع لا يجوز احداث قول اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه
اكثر مخالفينا وخالف في ذلك بعضهم فذهب الى جوازه لنا انه اذا علم بدخول قول المعصوم بين القولين او الاقوال او بموافقته لاحدهما كان القول الاخر
مخالفا لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه فلا يذهب عليك ان هذا انما اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي والا يجيء فيه التفصيل
المتقدم وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا
عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء وحرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط مع
القطع بمخالفته للحكم الواقعي واحتج موافقونا من مخالفينا بموارد الاجماع له وهو على عمومه اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو في المقام
غير واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها ما يساعد على التعميم وهي رواية لا تجتمع امتي على الخطأ
بناء على حمل اللام على الجنس كما هو الظاهر ومنها ما لا دلالة له عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطاء فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما الآيات فهي صالحة
للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل على المنع فيه والجواب اما
اولا فبالنقض بالمسائل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى
الاجتهاد هنا في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين او الاقوال لا في غيره اذ لا اختلاف فيه كما ان الاختلاف في النقض المذكور انما يدل على جواز الاخذ
بمؤدى الاجتهاد ما دام الخلاف باقيا لا مطلقا كما سيأتي التنبيه عليه وبالجملة فمفاد الاختلاف في المقامين جواز الاجتهاد بمؤدى في الخلاف باقيا لا مطلقا

حيث يكون

يجب

ممنوع

على مورده لا مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج الثالث انه لم يفصل الامة بين الحكمين او احكام في موضوع واحد او اكثر ولم يفصل بين موضوعين او موضوعات
في حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل في ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بنجاسة الجزء الطاهر الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال
بعدم وجوب التجنب عنه فهل يجوز القول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل او كل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغسالة وكل من قال بعدمه قال
بعدمها فالقول بانفعاله وعدم حرمتها او بالعكس قول بالفصل ومقتضى التمثيل بكيفية الاحتياط في الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا ولعله المعروف بينهم
وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا وفصل العلامة فيه على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والاجاز ويظهر من بعض
تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل او اتحاد الطريق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع
او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع في الصورة
الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل مطلقا ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين او الاقوال او على الجميع كان التفصيل
معلوم البطلان ظاهرا او واقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه اذا كان الدليل على احدها موافقا للواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه
كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ كانت دلالته على احدها او احدها مستلزمة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في الجميعين فيكون اثبات الحكم
الاخير من قبيل اثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر او لوازمه الشرعية او العرفية بناء على الفرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او الى ضميمة مقدمة
خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقام من حيث ثبوت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالمنع ويستند فيه بمسئلة القبلة والوقت
فانا لا نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في معرفة بعض الشرائط
لا توجب مسامحته في معرفة غيره لجواز مزيد اعتنائه به بخلاف المقام فان الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط الا
انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو اقوى منه ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظن وان ادى الى
القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتها بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة
كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي وقع في احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي
ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر فانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق والاحكام
دون ماله فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنت اختها واخيها بدون رضاها والخامسة فيما اذا كانت زوجة ويمنع من التزويج بغيره ما لم يحصل
ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فيمنع عن التزويج بابن المنكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار ويعامل
المنكر منهما على مقتضى اصل العدم مع وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا يحصى وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واجدي المني
في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الاناءين المشتبه طاهرهما بالمتنجس حيث يحكم منهما بوجوب التجنب لليقين الاجمالي وسيتضح وجهه مما نحققه
في دليل حجية الاستصحاب احتج المجوزون بوجوه منها ما تقدم في المقام السابق من ان قضية اختلافهم في المسئلة جواز العمل فيها بمؤدى الاجتهاد مطلقا وقد عرفت الجواب عنه
ومنها ما نقل من ان الصحابة قالوا في الام ثلث الباقي فيما اذا مات الزوج وخلف معها ابا او زوجة وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين قولا ثالثا
فقال لها ثلث الاصل في مسئلة الزوج وثلث الباقي في مسئلة الزوجة واحدث تابعي قولا رابعا فعكس الحكم ولو لم يجز ذلك لم يقع ولانكروا عليهم والجواب
ان المسئلة المبحوث عنها ما كان خلافه لم يكن في خلافهم وعدم انكار غيرهم عليهم لا يدل على صحة مقالتهم كما في سائر المسائل الخلافية ومنها ثانيا ان التفصيل
لا يشتمل على مخالفة اجماع فان قولنا يجوز الفسخ ببعض العيوب المنسوبة دون بعض لا اتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة لكل فريق
ومقتضى الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي فالفريقان متفقان
على بطلان المركب منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب الكليين على بطلان ما يقابلهما من الجزئيين وانما دلالته عليه بالالتزام وضعفه اذ لا يعتبر
في حجية الاجماع كونه مصرحا به بالدلالة المطابقية بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان المركب لا محالة
وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كلا من الجزئيين مسئلة برأسها اتفق للمفصل القول بهما من غير ان يعتبرها بشرط التركيب وضعفه ايضا ظاهر لان ما ذكره المانع
من التفصيل لا يبتني على تقدير ان يكون بينهما المركب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئين انما
يستلزم بطلان المركب من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفه ايضا ظاهر لانه اذا بطل احد الجزئين فقد بطل القول بالتفصيل وهل هذا الا ما عناه
المانع بل التحقيق في الجواب ما عرفت مما اوردناه في تحقيق المذهب مختارا ولعل مستند العلامة على تفصيله في النهاية وهو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث
لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا نصوا عليه وضعفه ظاهر مما مر وحجته على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم الفرق فتام وفيما لو اتحد الطريق
المسئلتين اتحاد الطريق المقتضي لثبوت الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد ونحو
ذلك فلا يلزم من الالتزام بتخصيص احدى المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارض فيها ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك داخلا
في اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فلانتفاء الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد مجتهدا في احد الحكمين ان يقلد غيره في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان
يقرر هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجز ذلك لوجب على من وافق مجتهدا في حكم بمفرده ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي باطل لما مر بيان الملازمة ان الاحكام الاخر ان وافق فيها
الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد لا يتيسر في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا
والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها ويتعين تقليد مجتهد واحد عليه لانه اعلم علم خرق الاجماع

سوال لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض يتخير المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطهما ويرجع الى حكم العقل
من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما كان الاوجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما ويرجع بعد انتفائه الى حكم العقل وكيف كان
فهو مدفوع بما ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطاء قطعا نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف مما مر وورد عليه المحقق بان التخيير
ايضا خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايضا يوجب طرح قول الامام وارتضاه في المعالم بعد ما حكاه وضعفه ظ لان التخيير في الفتوى لا ينافي
التعيين في الحكم المفتى به كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل باحد الخبرين المتكافئين ويتفرع على ذلك الخلاف في الاجماع المركب من
مسئلتين اذا قام على احد شطري احديهما دليل وعلى الاخر من الاخرى وتكافئا او تجردت المسئلتان عن الدليل الخامس يحجية الاجماع بعد الخلاف و
قبل استقرار قولا واحدا وبعد استقراره عند اصحابنا وعليه محققوا مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ومنع الجواز وهو ان احد
المتخاصمين ربما ظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانعون اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول يعني الكتاب والسنة والاجماع غيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد الى الاجماع رد الى قول المعصوم وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة
مخالفينا فبان حجية الاجماع لما ثبتت بالكتاب والسنة على ما زعموا كان الرد اليه ردا اليهما وان المراد ما دمتم متنازعين والحق ان المتنازعين ليس لهم التمسك
بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول الامر فهو كاف في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما من عداهم فلا يندرجون في عنوان المتنازعين حتى يجب عليهم
الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع مضافا الى ان الظاهر من التنازع في شيء هو التنازع في الدعاوي المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما هو المبني عليه
وثانيا بان المتنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا على عدم تعيينه
وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب وجوابه اما اولا فبالنقض بما قبل استقرار
الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكره فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير مبني على الظاهر كاجماعهم على جواز التعويل على اصل
الحل والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع عند قيام دليل على نفيها والى هذا
يرجع ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فيرتفع عند تحققه

فصل

الكلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول اتفاق جماعة احدهم المعصوم
او نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبر له واما اذا كان كاشفا عنده فقط فحجيته مبنية على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان
التظافر في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه شواهد خارجية وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقرائن العلم واما الاجماع
المنقول بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم ففي حجيته خلاف ظ لكن ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا
القول لا يختلفون في عدم حجيته اما ما يتوهم من ان طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن محصلة عندهم وانهم كانوا اتقنوها
على العمل بها الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم على المنع على ان نقل قول المعصوم المستند الى الحس
اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس ولذا تراهم يشترطون في التواتر استناد المخبرين الى الحس نظرا الى ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع
غالبا فمنعهم من حجية الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة لتعرضوا لذكره في الكتب الاصولية ولنبهوا
عليه في كتب الفقه ومما ينبه على ذلك ان السيد بعد ان منع من حجية خبر الواحد بين وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكر طرقا ولم يذكر من جملتها نقل
الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية خبر الواحد
ثم الذي يظهر ان المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو وان لم يتعرض لهذه المسئلة ايضا بعنوان كلي لكن منع
من حجية جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي حكاه بعض القائلين بمضيق قضاء الفريضة عليه فرد عليهم
بان الاجماع غير ثابت وانه حجة في حق من علمه ومثله ما ذكره في رد قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الغير الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم يعلم منه الاسناد
الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية مط وذهب العلامة في تهذيبه الى حجيته واختاره في نهايته لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من
اخر كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تاخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في طي الادلة ورده بمنع ثبوته او عدم
تحققه وقل ما تمسكوا به وركنوا اليه مع ما نرى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك بالتتبع في كتبهم ومصنفاتهم ومبنى ذلك اما على اختلاف ارائهم في حجيته
بحسب موارد المنع والقبول او على قبول حجيته باعتبار نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم له في موارده ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما
يقولون بحجيته حيث لا يوجد له معارض او ما يوجب الوهن فيه بحيث متى وافقت ضادّ فوامه موهنا او معارضا وان لم يصرحوا به او انهم انما يقولون
بحجيته حيث يكون يوثق بصحة النقل بان يكون المقام المدعى فيه الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب الكل
اذ لا يقدح ندرة المخالف لا سيما مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف ومع معروفيته بناء على اعتبار دخول المعصوم والوجهان الاولان في غاية
البعد والاخيران مع تقاربهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك مقتضى اطلاقهم القول بحجيته اذا عرفت هذا فالمختار عندي
ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل الاجماع ناقل لقول المعصوم ولو بالالتزام فما دل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة يدل على جواز
التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في اثبات حجية خبر الواحد في السنة على قاعدة انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على تقدير تماميتها
يقتضي جواز التعويل على الظن في الادلة ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لصيرورة اكثر اصحابنا المتعرضين له اليه ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له لامكان
ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتاخرون فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان موارد الاعتداد به قليلة كما

سيتبين عليه فربما نشا مما ذلك فى التنبيه عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح فى قول القائلين بحجيته فى اكثر الموارد لان ذلك ليس لعدم حجيته عندهم فى نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول كما سننبه عليه ومما يؤكد الظن بحجيته انه فى معنى الرواية فيكون بحكمها فى الحجية ولا يقدح مستنده كونها الى الحدس ووقوع الخطاء والاشتباه فى الحدسيات غالبا دون الحسيات لان الكلام فى النقل الذى يجرد عن امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان قل حصوله لا ينقص عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها وان كانت الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتماد والاعتداد غالبا من مطلق نقل الاجماع ومثله الوهم مقابلة احد النوعين للاخر بالنظر الى الاصناف والافراد ومما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعى القطع فى باب الشهادة فيقبل على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما يقبل على شهادة من يستند قطعه الى الحس والقول باشتراط المشاهدة فى الشهادة غير واضح وليس فى لفظ الشهادة شهادة عليه لظهور اطلاقها على المجردة منها كما فى الشهادتين وغيرهما وكذا الحال فى اخبار الوكيل واخبار ذى اليد فانه يجوز التعويل على اخبارهم وان علم استناد علمهم الى الحدس وكذلك اخبار العدل لمن نوى الغسل فان علمه بها قد يستند الى الحس كما قد يستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه او علمهم او لو نومه على طريقته فى العقد او ما اشبه ذلك وهذا فى حقيقة فى حق المقلد كنقل الاجماع فى حق المجتهد مع ان الاستناد فى الرواية كما يكون الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما فى المكاتبة والوجادة فبطل دعوى اختصاصها بالنوع الاول لعدم هنا يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط كخبر الواحد ونحوه الادلة فان نقل الاجماع داخل فى الجزء الذى يعلم بحجيته بالادلة المقررة فى الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم وحكايته فى الجملة وينبغى مع التفصيل ولا طريق علينا اليها فيتعين التعويل على الظن الذى لا يعلم عدم جواز التعويل اليه بل ولا يظن به ولا ريب انه الشهرة لا سيما اذا اعتضدت بالامارات المذكورة معتبرة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضيته انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن فى الاحكام كما زعمه بعضهم فلا ريب فى نقل الاجماع على الوجه الذى نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب فى تناولهما للنقل فان النقص فى الدين والاطلاع على الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضيته وجوب البيان على الاطلاق ووجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على خلافه مضافا الى ما فى ذيل الاية الاولى من الامر بالحذر وفى معنى الامر بالقبول ومنها اية النبأ فهى وان كانت عندنا غير مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم على تقديره يتناول المقام ايضا فان ناقل الاجماع منبئ عن قول المعصوم فيجب قبوله وعرض بان النبأ ومرادفه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الحس كالسماع والمشاهدة ونحوها فان دون الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر ما كان له نسبة تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب او نحو ذلك فمبنى على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة فى العلوم لا تعد نبأ واخبارا وضعفه ظ لا مراء ان اريد ان النبأ لا يطلق الا على الاشياء التى من شانها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر بطريق الحدس ويشبهه فهذا مما لا ينافى المقام فان المخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو مما من شانه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق النبأ الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر عن الهام او وحى او مزاولة بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا قال الله تع حكاية عن عيسى وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم ولا ريب ان اخباره لم يكن عن حس ومثله قوله تعالى فى غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تع ليس عن حس وقوله تع نبئ عبادى انى انا الغفور الرحيم فان كونه تع هو الغفور الرحيم ليس مما يحس الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الاخبار لمراده فانه لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة الطاهرة والتمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يساوى فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس ودعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثانى مجازفة وقد يستدل على حجية نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية ثابتة فى نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة بحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كالسنة لان ذلك قضية انسداد باب العلم ونقل الثقة العارف بعينه فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققنا فى محله انما يوجب جواز التعويل على الظن فى تعيين موضوع الادلة فى اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن فى الموضوع الظن بحصول الاجماع بنقل الثقة كالظن بقول الامام عند قول الراوى اظنه قال كذا ويشبهه مما لا شاهد على حجيته حجة المانع امور الاول ان الاصل قد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه الثانى ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله فى مؤدى نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدى الى القطع بالحكم فيصح ان يستنده القاطع الى الكل فيقطع بحجيته عليه فى ذلك من الامام وغيره ومنه ينفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل وهذا مما لا قائل به عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من مراجعة الاخبار والجواب ان التعويل على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبنى على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه عن المعارض وشىء من ذلك لا يعتبر فى التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوى نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية فيه فكذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا منعنا الكبرى مع عدم ثبوته فى حق المجتهد فى بعض المباحث كمباحث اللغة والجرح والتعديل فما المانع من ثبوته فى المقام ايضا الثالث ان الاجماعات المحكية فى كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة الوهن القادح فى جواز التعويل عليها على تقدير حجيتها وهى امور منها عدم اعتداد الاكثر بها كما هو الغالب ان لم يكن مطردا فى موارده فيكون على تقدير تسليمه كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول فى طى الادلة كالاجماع المحصل لانا نراهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا للاجماع والدليل كذا ولا يقولون وللدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له فى الحكم صعب جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد فى موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح حصول الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته بنقل اخر الاجماع على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافى الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما فى تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى عدم ثبوته الاجماع

فى موضع

فى موضع الخلاف بحيث يرفع الوثوق بدعواه والجواب ان ذلك مع اختصاصه بالبعض لا يقدح فى الاعتماد على نقل من يعتمد بامارات الوثوق وكثيرا الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضاده ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او كتبه فى كتاب اخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع فى الرواية فيدل على اعترافه بالخطاء فى النقل على تقدير عمومه بها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافى الحجية مع حصول الوثوق به بمساعدة بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما فى الرواية اذا رواها الراوى وافتى بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى اجتهاد وهو غير معتبر فى حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسعه مقاومتها والجواب ان الكلام فى حجيته فى نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع شك فى معقوله ناقله حيث نسب اليه انه يعبر عن المسألة المجمع عليه كما حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفى بمجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب ... عن بعض الاصحاب والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظ اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع ومنها معارضته بظن اخر اعرف منه بالفن واقوى منه فى النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض وقوع الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل ومعاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على اكثر ما وقفنا عليه من الامارات الموجبة للقطع فى محل النقل والجواب ان الكلام فى حجيته حيث يتجرد عن امارات الوهن فعدم حجيته فى مثل ذلك لا ينافى المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة يقتضى اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف وعدم ندرته والجواب ان الخطاء فى دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطاء فى حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقه ذلك فيعتبر الوهن لذلك ومع تعينه مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف لعلمه بمخالفته للمعصوم على ان ذلك لا يجرى الا فى بعض الموارد ومنها نقله الاجماع فى موارد لا يكاد يمكننا القطع فيها بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه على دليل قاطع لم نقف عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كدعوى قبول الشهادة على الرضاع لا مفصلة والجواب ان ذلك لا يتجه الا فى موارد نادرة ولا يقدح فيما اردناه من اثبات حجيته فى نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله فى الاستكشاف على طريق لا نعول عليه كمصيره الى ان العبرة فى الاجماع بدخول المعصوم فى المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فان هذا مما يقطع او يظن عادة بعدم وقوعه او يكتفى فى الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهور مخالف بتقطيع بموافقة المعصوم والاظهر واظهر الخلاف كما يراه الشيخ جماعة وقد عرفت والجواب ان العلم او الظن بسقوط الطريق لا يوجب سقوط النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه وبالجملة فنحن ندعى ان نقل الثقة لقول الامام فى ضمن نقل الاجماع حجة من حيث نفسه لكنه غالبا لا ينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء فى ان هذا امر خارج عن اصل النقل لا ينافى حجيته فى نفسه فيعتبر فى جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة منه ولو تحقق امارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه ولهذا نرى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول لا يعولون عليه الا فى موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه شرائط القبول هذا وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا من كلام الناقل وبالتتبع موارد النقل ان الطريق المعتبر عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا وان لم ينبه عليه او لم ينتبه له فان الاجماع بالطريق الذى نعتبره لو كان حصوله متيسرا فى حق السلف لكان اولى لقرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان فرض انظارهم عن تحريره وتبيانه كما قد وقع تطرقه فى جملة من مباحث الالفاظ بغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب فى حجيته بالاعتبار بينا فاذا حصل للناظر بالنظر الى الامارات تعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا ارتفع هذا الوهن وجاز التعويل على نقله وربما يكفى عدم الظن بالخلاف مع مساعدة الامارات الخارجة على صحته فان تطرق احتمال تجرده لا يوجب سقوطه مؤداه مط فتثبت فى المقام فانه من مزال الاقدام واما ما يقضى به بعض المعاصرين عن الاشكال الاخير من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكرت ما ادعى الاجماع فالظ انه يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى الذى اصطلح عليه والا لنصب قرينة لئلا يلزم التدليس فيمكن ان يضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا المعنى المعروف اعنى الاتفاق الكاشف وان كان مستند كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح فى الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدليس به بعد التصريح فى عدة مواضع من عدته ثم بل قد نقل عنه فى التمهيد فى موضعين من العدة تحقق اجماعه فى حجية الاجماع والقطع بقول الامام فى الغيبة فى الوجه الذى ذكره وابطل ساير وجوه حجيته فان قيل اذا قال الثقة هذه المسألة اجماعية وقد وجب حمله على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين لدينا خلافه ولا عبرة باحتماله وان ساعد عليه مذهب الناقل كما نقول فى قول علماء الرجال فى الجرح والتعديل على الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه وان احتمل من حيث وقوع التشاجر فى تعيين معنى العدالة والفسق وفى طريق ثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح مخالف مع ذلك يؤخذ بتعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعى حملا لقول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيل ناقله القطع بقول المعصوم وحمله على المعنى الصحيح انما يقتضى الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد منه بحسب الواقع لا يقتضى الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل تحقق وصف فى الراوى بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضى الحكم بثبوته فكذلك الاعتقاد منه بحسب الواقع ولا يقتضى الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل تحقق وصف فى الراوى بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضى الحكم بثبوته فى الواقع وهذا كما ترى بل التحقيق فى الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به او بسلامته عما يوجب الوهن فيه وظ ان الاصل المذكور بمجرده مما لا يوجبه وكذا الحال فى جرح الراوى وتعديله كما نبهنا عليه فى محله واعلم ان القائلين بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول المعصوم ربما يلزمهم القول بحجيته مطلقا فيتعبد كل مجتهد على الاخر وان لم يعبر عنها بالاجماع اذا لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذا حصل الوثوق باصابته فى قطعه وتجرد عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك فى كلام الاصحاب فى غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد جدا وكان هذا هو السر فى عدم تعرضهم له واما تصريحهم بقطعيته

الغرم

وربما امكن ان يق تدبر يقع

قصر

علية

الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل التردد في الاجتهاد ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عنده لا القطع بقول المعصوم لانه اذا كان قطعيات الـ المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع فان خص ذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك ايضا الا ان يستظهر منه القسم الاول وان عم لزم حجية كل فتوى من فتاوى مجتهد على آخر لقطعه بالنسبة الى الكل الا ان نقول نختار القسم الاخير ونفرق بين القطع بالحكم الذي عند المعصوم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما ادعى العلم بثبوته في حق الكل حتى المجتهد وبين ما ادعى العلم بثبوته في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد حجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع يتحلل الى نقل الكاشف من الاتفاق المستكشف به عن قول المعصوم والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في رفع المركب رفع احد جزئيه ولا ريب في عدم جواز التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فقد ذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد عن نقل المنكشف اذا كان بحيث لو صح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم او عن وجود حجة فيلتئم ما شئت من صغرى نقلية ظنية وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماؤنا على كذا او عليه كافة علمائنا او اهل العلم او عند اصحابنا او الاصحاب او نحو ذلك او بطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم او المركب منهما كان يصرح باسم البعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم ايضا انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا او الاصحاب او بلا خلاف واتفاقا او نحو ذلك اجماعا منقولا وهو نظاهر عن غير متتبع لان مجرد الاتفاق وعدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم الا ان يسمى اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل كشفا وقوي القطع والاستكشاف بذلك او يستكشف بالتتبع في مظان كلماته انه يريد بذلك نقل الاجماع فتنبه

الاول قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق التواتر ولبعض المتاخرين من علماء العصر هنا اشكال تحصله انا نعتبر في الاجماع باتفاق الاراء وهو مما لم يحصل فلا يبلغ التواتر فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما الاقوال التي [illegible] وان كانت محسوسة الا ان ظاهرها كاشفة عن الاراء كشفا ظنيا لتطرق احتمال الكذب والسهو والتقية ونحوها فيه مما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به بل لعدم استلزام حصوله به وحيث اتى التنبيه عليه في مبحث التواتر فكما يمكن العلم باتفاق الكل على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن العلم به باخبار عدد يحصل بخبرهم العلم بصدق تلك الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن وربما تكون القرائن معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الان وقوع الفرضين في الاحكام الشرعية فيما عدا الضروريات منها لا يخلو من بعد مع ان الاشكال المذكور لا يرد على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول غاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في حقه كان المنكشف عنه حكما ظاهريا ولا على ما قررناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكفي فيه اتفاق الذي عرف من طريقتهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم باراء جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل وتجويز عدم حصول العلم به ايضا في نقل تمام الاراء بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولو تم ذلك لانسد باب التواتر بالكلية لان العلم انما يستفاد من تواتر علوم المخبرين وهي مستفادة من اقوالهم مع تجويز الكذب والسهو والتقية على الجميع ونفع الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالبا على القول بان الاجماع اتفاق الكل كما هو مذهب العامة وهو كما يتجه على منقوله يتجه على محصله ايضا واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كما يقتضي نفي اجماعهم على الرأي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجماعهم على القول الخطاء فلا حاجة الى البحث عن مطابقته لمعتقدهم وح فنقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني هذا كلامه ملخصا وهو جيد الا ان تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه الفاضل المعاصر بانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء اذا اريد منه محض اللفظ الا اذا اريد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فلا فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقوم قائمة بصيرورة المتن قطعيا وانكان الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور ان ليس مراد المجيب الاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد حيث يطلان موقوفا بالضرورة كالالفاظ الدالة على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما وردت الفاظها بطريق الحكاية في الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ارادة اللفظ في مساق بيان الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد [illegible] وهذا المعنى لا غبار عليه في نفسه وانكان لتكلم من اطلاق الرواية عليه كما نبهنا عليه اما تنزيله على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه مع كونه بعيدا عن سياق كلام المجيب لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصوم فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا واعرابه كذا من غير استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقة اقوالهم لارائهم كما ذكر في اصل الاشكال فلا يجدي فيه الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك ففائدته في المسائل واضحة على نحو [illegible] اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهرا بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض المقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لقيام الاجماع على بطلان بقية محتملاته قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه المستلزم للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم مخالفته مؤدية به للواقع فهذا من اثباته [illegible] الثاني بالظني [illegible] الفاضل المذكور هذه العبارة تارة على ان المراد من نفي ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به ومنه ان المفروض هنا القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله له واخرى على ان المراد الاتفاق على اللفظ بمعنى على قرائته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق وان ثبت بالتواتر فقطعي يعني انه مقطوع بمطابقته للواقع قال وح لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه ومنه ان هذا التنزيل مما يبعده كونه مما لا شاهد عليه كلام المجيب و

لمن ح

لا يجب

لا يجب به كما بيناه عليه الاوفق في نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه وانما الظن في الطريق الموصل الى وقوعه حيث يثبت بالاحاد ثم اورد على هذا التنزيل [illegible] حاصله ان المقام من قبيل نقل الاحاد كون [illegible] المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بطريق ظني واجاب بانه ليس من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ زائدة على ما في النسخ المعهودة اذ ليست الاجماعات متعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا بل الشك في انه اجماع او لا ثم اورد بان كلام السائل والجواب عنده مما لا محصل له قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بسند ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصوم القطعي المفاد بطريق الاحاد في كون القول في كل من المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وانكان الطريق الى نقل الاحاد في كون القول في كل من المقامين ظنيا واورد عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد بالمتن القطعي من حيث الصدور فهو لا يجامع مع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة فالمفروض عدمه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف وهو بصدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه انما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين والفرق بينهما جلي جدا والنظر انما هو بحسب الاعتبار الاول فتبصر ولا تغفل واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير مستقيم لورود منع الحصر عليه

الثاني انه قد يقع التعارض في نقل الاجماع وقد يقع بينه وبين الرواية المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ فالتخيير والترجيح دون عدمه [illegible] وتمام الكلام في مبحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا عارض الرواية يرجح عليها لقلة الوسائط في الرواية وانتفائها في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف بان هذا الوجه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما ينافيه او يزيد عليه في الجانب الاخر

الكلام في الخبر مقدمة الخبر في اللغة النبأ وهو المعنى الذي ينبأ به دون الحدث ولهذا لا يشتق وربما يخص بما اذا كان الاخبار والانباء عن حس وليس بمرضي لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه وقد كثر مجيء الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس نحو فينبئكم بما كنتم وانبئكم بما تاكلون الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد يطلق ويراد به ما يقابل الانشاء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به اما معناه اللغوي فيتناول المهمل ايضا على ما قيل او معناه المصطلح فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيد المذكور ما عدا الخبر من المركبات الناقصة والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبته ان يكون الخارج منشأ لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك ولم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد موجود على القول الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود ولا يتسلسل لانه اعتبار ناش من ذاته فان قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مط ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود لا لوجوده والا لتسلسل لزمه القول بانتفاء وجود الربط في الخارج مط وانتفاء نفس المثال المذكور ويحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فدخل نحو علمت وعرفت مما يعد في العرف خبرا وليس لنسبته خارج عن الذهن ويقع ذلك يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذا لم يتكلم فيه بغيره اللهم الا ان يعتبر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بغيره الا ان يقال ان المراد ما يقتضي نسبته ذلك بالنظر الى نفس ذاتها وبه يندفع الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول المحمول الماخوذ مع النسبة الحكمية والموضوع الماخوذ معها ان قيل الكلام بمعناه اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وانما يسمى المجموع المركب ويرد ايضا عليه دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج هو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكذا الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فانها تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذا الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى المصطلح اختص ورود النقض بالنسبة المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذا يرد النقض بالاستفهام والتمني والترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام بها باعتباره وعلى قياسه الكلام في البواقي الا ان [illegible] والجواب ان يكون لنسبته مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اقتضاء كشفيا لا مجرد ان تكون معتبرة بالقياس الى الخارج فسقط النقض بالاستفهام وما بعده [illegible] من اقتضاء النسبة [illegible] فسقط النقض بجملة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج لانه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها مجرد [illegible] الامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة والقيد الاخير هو قولهم تطابقه او لا تطابقه مستدرك لان ذلك [illegible] ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه بعضهم

الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بانواعهما والمراد به ما يعم الملفوظ والنوي والمقدر وخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفرد والمركب بانواعهما والمراد به ما يعم الانشائية الاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما لمدلوله من حيث كونه ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ الذي بالقياس الى الخارج فان طابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فمفاد قولنا زيد قائم ثبوت القيام لزيد وقيامه به وهذا المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك اضرب فان معناه ايقاع طلب الضرب وانشائه لا الاخبار عن وقوعه وان استلزم ذلك فان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشاءات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت واشتريت وهي طالق وهو حر انشاء تمليك وازالة علاقة زوجية او رقية واما حصول التمليك وزوال علقة الزوجية والرقية فليس خارج تلك النسبة بل لازمها حيث تصادف الشرائط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية نفس الجعل لا الاخبار عن وقوعه وعلى الحد اشكالات منها ان المراد بما ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع فظاهر ان احد الامرين متعين منه ولا يحتمل الاخر واجيب بان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه منتسبا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر الظني

القطعي ح

الملفوظ والنوي والمقدر وخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب الاسنادي من المفرد [illegible]

الواقع لم يحتمل الكذب وان لم يحتمل الصدق فيبطل قولكم يحتملهما فان الواو بمعنى الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل كما مر والمستحيل انما هو اجتماع
الامرين المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو في الكلام ان تريد بعد ضعف ما مر لا معنى للاحتمال الخ ومنها ان الخبر ما لا يحتمل الصدق عند العقل كقولنا
الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها وجرد النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما والتنبيه رجع ما
قيل من ان المراد احتمالهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا محذور ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ لا
يصح ان يقال ما فضلت زيدا وجوابه ان للكلام المذكور معنيين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق
والكذب قطعا ولكن يمنع في قوله ما فضلت زيدا انما هو منفي في قولك زيد افضل من عمرو في كتاب الراوي وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو بمعنى
ايراده بلفظ دال على ذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي الممنوع صحة نفيه في قولهما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام خبرا او انشاء
بالمعنى المطابقي كان الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا يندفع الاشكال بكل انشاء ينبئ من الاخبار واخبار ينبئ من الانشاء فان قولك تمنيت
كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن توهمه ووقوع موجبه الى غير ذلك ومنها ان طرد الحد
منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك بان يكون زيد عالما في الواقع وان لا يطابقه بان
لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة
بدليل عدم صحة السكوت عليها فلا يشكل الحد بها وقد يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة
وانما يتطرق ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا راجع الى ما نبهنا عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف دوري لان الاحتمال له الصدق والكذب يحكى
المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام
او النسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدة علية الا تمييزه في حد نفسه لو صح
كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما لا يتوقف على معرفة مدلول
لفظه بل على معرفته ولو بلفظ اخر فلا دور ومنهم من يلتزم التفصي عن ذلك بعدول عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب هل هو لا كر على ما في منها
ان احد لفظي الصدق والكذب مستدرك لتمام التعريف بدونه وجوابه ان جمع اللفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة لجانب الاحتمال فانه لا يستغني
فيها دون امرين ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي غدا صادق وقد كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل
الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وبالعكس وجوابه ان المراد احتمالهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم احتمالهما بعد ملاحظة الخارج كما عرفت نظيره
في عدم احتماله لاحدهما ولا ريب ان كلام الخبر المذكور اذا لوحظ في نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الاخر فلا اشكال
هذا ملخص الجواب ولجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ايرادها تحيث … الاكثرون على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه
عدم مطابقته له وهو لا ريب خالف في ذلك النظام فجعل الصدق والكذب عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة
الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظاهر ان الاعتقاد هو الظن الراجح وقد صرح به بعضهم فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلاثة من العلم والتقليد و
الجهل المركب فعلى المذهب المختار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول عدم تحقق الاعتقاد كما صرح به
بعضهم والا كانت هي الواسطة واما على المذهب الاخير فيثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرحوا به فالاقسام ستة وتحقق
الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني للاول او الاول للثاني او مضادة عند الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما
اخترناه شهادة العرف والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد صادقا بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه لا
يعتقد به واذا اخبر بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه صادقا كذلك مع انه يعتقد به فاذا ثبت ذلك الدعوى ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان
قيل قد صرح الجاحظ بان المعاند نسبته فيتحقق مواطاة الاعتقاد في الاول ومخالفته للثاني ايضا فلا يتم الاحتجاج المذكور عليه قلنا مداهنة المعاند على تقديره
تسليمها لا يوجب العلم بها من غير واسطة كما تقرر في محله في تحقق البديهي فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن
الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقرر الدليل فيما اذا صدق القول المذكور عمن لا يعتقد حقية دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة جلية وقد احتج النظام بقوله
تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث انه تعالى نسبهم الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع بل لمعتقدهم والجواب
انا هب انا لا نسلم بالتبادر وعند ان المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وحيث يصار للتاويل في الاية وهو صحيح من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملناه على الاخبار
كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على دلالة الفعل الاستقبال عليه
او لعدم حصول الاعتقاد او الشهادة في قلوبهم بناء على ان المعنى نعتقد او نشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم
باعتبار الاخبار اللازم بشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم الكذب فلا تعتد بصدقهم في هذا الخبر او
انهم كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الانفاق كما ورد في بعض الاثار واحتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم
مطابقة كلام الرسول للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان لا يكون مطابقا
له او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون مجنونا فزعموا ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوى بل الشك في صحتها لا يتحقق من العاقل فاعتبروا مخالفته للاعتقاد والواقع في
الكذب فاثبتوا الواسطة واعلم ان الذي يقتضيه الاية على حسب ما تمسك به الخصم خروج الوسائط الاربعة عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام به جنة

الواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا ح

الجواب ح

استفادة

استفادة نفي القسمين الاخيرين المشتملين على مطابقة النسبة للواقع من سياق الكلام ويعرف بالمقابلة معنى الصدق ايضا وعن بعض المعاصرين ان قولهم
ام به جنة يتناول وسائط ثلاثة الاخبار مع اعتقاد المطابقة او الشك او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير
اعتقاد وعدم اعتبارهما قسمين مستقلين واما ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلاث نظرا الى ان الجنون في اقبل الاحد
الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو كونه كلاما مجنونا فلا اشكال ح منه
من هذه الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب ثم الاختصاص لقرينة به او لظهور نقل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد والشعور ح
فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول متعمدا للامر المذكور بواسطة من قصد وشعور فيكون مفتريا وبين ان يكون متعمدا له من غير قصد وشعور كما هو الغالب في افعال
المجانين فيكون مجنونا فلا دليل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب لا تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم ظهور هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته
للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغاية ما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا ينهض باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر ثم … قد ذكر بعضهم في بيان
ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذب شهودي سقط دعواه على مذهب الاكثر والجاحظ ولم يسقط على مذهب النظام ولو قال لم يصدق شهودي سقط الدعوى
على مذهب الاكثر ولم يسقط على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام الجاحظ والنظام اعتقاد المخبر دون واصف
الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعتريه وصمة الارتياب اجلى من ان يبين … غار بطرقها التادية والخطاب بالحرج الفاضل المعاصر حيث
تلبس عليه الحال مع وضوح المقال فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر و
ان المراد بالمخبر في كلامه من يلاحظ الخبر وان لم يخبر به فيكون ثمرة النزاع في الفرض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان المعنى انهم كاذبون
في معتقدهم من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في زعمهم معناه انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم
مخالفة كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر في نفسه متصفا
بالصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما تاول به كلام الفريقين ونزل عليه مقالة المحتجين فهو تعسف
فاسد وتكلف بارد لا يقبله العارف بتادية المقاصد مع ان احتجاجه يتبع الغير على قول الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان
صادقا مما لا وجه له على هذا التنزيل لان … انه صادق عندنا … واضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما ما تمسك به على التاويل
المذكور فهو مما … القصور لانه مع اختصاصه بطريقة النظام غير متجه في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق والكذب بمعنييهما
الحقيقيين وانما الضرورة قائمة على قبوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على انا نمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه على
التفسير المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له كذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقد مخبره
ولو تقديرا وان لا يكون مطابقا له فيصح اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والجاحظ ان
مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران في حال الاخبار فلو اخبر معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب
النظام مطلقا وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى ما توهمه الفاضل
المذكور يتبع صدقا والوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صدقا في وقت كذبا في اخر كما انه يكون صدقا بالنسبة
الى شخص وكذبا بالنسبة الى اخر وانكاره لزوم ذلك بعيد تنزيل كلامه على ما مر مما لا وجه له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في كلام النظام على الاعتقاد المطابق
للواقع وهو اقرب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه كثير فائدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسئلة لغوية
لا تعلق لها بعلم الاصول كثير تعلق لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي اذ لا قائل بنقل اللفظين هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور
عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول يتوقف على معرفتها فيجب البحث عنها كبحثهم
عن سائر الموضوعات وزعم ان قول العضدي ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظام قال والاثر بيان لفروع المذكورة
فائدة كثيرة والجواب ان قول التفتازاني لا تعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توضيحية وحاصله ان هذه المسئلة من المسائل اللغوية التي لا حاجة
للاصولي الى تحقيقها ولا يتوقف معرفة ماهية الخبر عليها لصحة الحد على جميع التفاسير وحصول التمييز المقصود بالتعريف بها مثل مع ان غرض الاصولي لا يتعلق
بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الاتي ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتها اصلا واما ما نزل كلام العضدي على التاويل المذكور فهو كما ترى مع انه
مناف لنقله الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر بخلافه كما عرفت ولا ينافي ما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها
فوائد قليلة خفية تتفرع على معرفة مدلول هذين اللفظين وليس محط نظر الاصولي امثاله والا لكان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف
فيها مما يترتب عليه ثمرات فقهية كالصعيد والقرء والمرفق والكعب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما يفصح
حد علم الاصول ومنها البحث عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الامر والنهي والفاظ العموم كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول
واما بحثهم عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطرادي كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة وبنيه
على ما مر قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب
القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة
كذا ولا وفيه نظر يعلم بادنى تامل انتهى قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب

المحاجين

ذكر

ولیس شیئا علیحدة حتی یتفرع علیه ویصیر النزاع لفظیا انتهی اقول لا شك فی تعدد النزاعین وان تفرع احدهما علی الاخر ضرورة ان النزاع فی معنی الصدق والکذب غیر النزاع فی ثبوت الواسطة بینهما وان تفرع علیه بل التحقیق ان وجه النظر ان النزاع فی الواسطة معنوی محض وان وضوح الحکم علی کل من التقدیرین لا یصیر النزاع کاللفظی والا لکان کل النزاعات وجلها کاللفظیة اذ یصح ان یقال فیها ان صحة الادلة التی تمسك بها صاحب هذا القول فلا ریب فی ثبوت دعواه وان صحت ادلة الاخر فکذلك فیصیر النزاع کاللفظی فلعل هذا المتوهم نظر الی ظاهر عبارة العضد ومن هنا حذوه حیث ذکروا ان النزاع هنا کاللفظی نظرا الی ان اللفظی لا یستفهم منه بمعناه المعروف فنزله علی طریق الاستعارة والتشبیه ووجهه بما مر وقد عرفت ان مرادهم باللفظی لیس شیئ من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوی لا تعلق له بعلم الاصول کما نبه التفتازانی علیه **فصل** ویطلق الخبر اخری ویراد به ما یرادف الحدیث وهو من مصطلح اهل الدرایة وعرفوه بانه ما یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره غیر قرآن ولا عادی ویسمی عندهم ذلك المحکی سنة فالموصول مع صلتها بمنزلة الجنس والمراد بها ما یتناول اللفظ والکتابة وان فسرت بمطلق الدال تناولت الاشارة ایضا وفی تناول الحد لها نظر وخرج بتقییدها باحد الثلاثة ما یحکی غیرها وان تعلق بالمعصوم کحکایة صفة نبیه وکیفیة خلقته والمراد بالقول المرکب التام فیخرج مفردات الحدیث فانا احدیته من حیث الافراد ویمکن حمله علی معناه الاصلی فیتناول البعض والکل کاسم الجنس والمراد بالمعصوم ما یتناول النبی والائمة وفی شموله لفاطمة وجه فیکون التذکیر مبنیا علی التغلیب وفی الحد تناول قول الانبیاء کما تم ملتزم فیتناول الحد وله ایضا لا یخرج بعد ویتناول قول الملائکة ایضا والتزام تناول الحد له بعید وحمل اللام علی العهد یدفع الاشکالین ثم اعتبار المعصوم مبنی علی مذهب اصحابنا الامامیة والعامة یکتفون بالانتهاء الی احد الصحابة او التابعین وقولهم غیر قرآن یخرج حکایة القرآن ان اعتبر من حیث کونه مقولا للمعصوم کالایات التی وقع الاستشهاد بها فی الاخبار واما اذا اعتبر من حیث صدوره عنه تم وکونه مقولا له فهو خارج باعتبار کونه حکایة لقوله تم وداخل باعتبار کونه حکایة لقول المعصوم والظاهر انه یسمی بالاعتبار الاول حدیثا ایضا نظرا الی الحیثیة اما نظرا الی معناه اللغوی او لکونه معتدا با القدسی حقیقة فیه عرفا وکیف کان فهو لا ینافی منع اطلاق مطلق الحدیث علیه عرفا علی الحقیقة وقولهم ولا عادی یخرج حکایة افعالهم واقوالهم العادیة ما اشتمل علیه کتب التواریخ وشبهها فانها لا تسمی خبرا ولا حدیثا وذلك کحکایتهم لفعل غیر المعصوم او قوله نظما او نثرا وبعضهم ترك قوله غیر قرآن ولا عادی فاورد علیه النقض بحکایتهما ثم علی الحد اشکالات منها ان قولهم غیر قرآن اما راجع الی الموصول او القول فقط او الیه مع تالیه فعلی الاول ینتقض طرد الحد بما سبق الاحتراز عنه به مضافا الی عدم مساعدة عطف قولهم ولا عادی علیه وعلی الثانی ینتقض طرد الحد بحکایة العادی من فعله وتقریره لان قولهم ولا عادی عطف علی قولهم غیر قرآن فیرجع الی ما رجع الیه وعلی الثالث ینتقض عکسه بحکایة فعله فی الصلاة لقراءة سورة معینة او صوت کاملة او نحوها او تقریره علیها مع انها داخلة فی الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غیر قرآن الی الفعل والتقریر یستدعی تکلفا لاضمار ای غیر متعلقین بقرآن مضافا الی انتقاض طرد الحد علی التقدیر الاخیر بحکایته تم فی القرآن لقول المعصوم او فعله وهو کثیر کقوله وقبله تابت قام عبد الله یدعوه ونقلبك فی الساجدین الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون یوفون بالنذر الی غیر ذلك ولو عممنا المعصوم الی الملائکة وسائر الانبیاء تواردا النقض اکثر ویمکن التفصی عن ذلك بجعل قولهم غیر قرآن راجعا الی الموصول والقول وقولهم ولا عادی راجعا الی القول وتالیه لکن فیه تعسف ظ ومنها ان الحد یصدق علی فعل الحاکی به فعل المعصوم مع انه لا یسمی خبرا ومنها ان الخبر کثیرا ما یطلق علی ما یتناول لحکایة قول الراوی لغیر المعصوم لاجله مع عدم صدق الحد علیه ویمکن دفعه بالتزام کونه من باب التوسع والتجوز لکن فی مساعدة عرفهم علیه اشکال ومنها انه یتناول الفتاوی الفقهاء فانها من قبیل الحکایة لقول المعصوم بالمعنی فیفسد الطرد به وجوابه ان معصوم یذکر الفتوی لیس حکایة قول المعصوم بل بیان مؤدی نظرهم واجتهادهم وما ثبت کونه حکم الله تعالی عندهم بدلیل احتجاجهم علیها بقول المعصوم حیث یکون هو المستند ومنها انه لا یتناول الاخبار المکاتبة لانها حکایة لمکتوبه وهو غیر الثلثة وکذا الاخبار الحاکیة للاشارة کقوله فقال برأسه لا والحاکیة لاعراضه او ما اشبه ذلك ویمکن الجواب بادخال الجمیع فی القول بحمله علی الاعم من اللفظ المفید وما قام مقامه فی الافادة عرفا او فی الفعل سواء فسر بالمعنی الاعم من معنی المصدر وحاصله او خص بالاول والثانی لکن الثانی یوجب تعسفا فی ادخال المکتوب بارجاعها الی حکایة الکتابة والاخیر یوجب فی حکایة فعله بصیغة الفعل وشبهه بارجاعها الی حکایة الحاصل ولا یذهب علیك ان مباحثهم المحررة فی الفعل لا یساعد علی تعمیم الفعل لها ومنها انه لا یتناول الکلام المسموع من المعصوم اذا لم یکن محکیا عن مثله فیلزم ان لا یکون احد ... منه حدیثا عن غیر ما حکاه عن مثله وبعضهم رام التفصی عن هذا الاشکال فعرف الخبر بانه قول المعصوم او حکایة قوله الی اخر ما مر والاظهر ان یلتزم بخروج ذلك عن الحد فان کلام المعصوم سنة وهی غیر الخبر فی عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد علیه مع ان قولهم ... لا یناسب ادخاله فی الخبر بخلاف حکایته فانه خبر لا محالة و اما ما ذکره بعض المعاصرین من ان متن الخبر غیر الخبر فکیف یجعل نفس الخبر فللخصم ان یدفع ذلك بجعل الاضافة بیانیة کما فی نظائره **فصل** ینقسم الخبر باعتبار حال المخبر کثرة وقلة الی متواتر واحاد وعرفوا المتواتر بانه خبر جماعة یفید بنفسه العلم بصدقه احترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة عن الاحوال التی تکون فی الخبر والمخبر والمخبر عنه فانه لا یسمی متواترا واما اذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة الی الامور المذکورة کلا او بعضا یسمی متواترا ولهذا یختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشکل علیهم بصدق الحد مع قلة المخبرین کما اذا کانوا ثلاثة او اربعة وحصل العلم بخبرهم بمعونة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا یسمی عرفا متواترا اذ یعتبر فیه ان یکون المخبرین کثرة یستند الیها العلم ویمکن دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التی تکون فی اغلب الاخبار ویمنع حصول العلم بها الا بضمیمة الکثرة وقد یعرف بانه خبر جماعة یمنع تواطئهم علی الکذب ویرد علیه مضافا الی ما مر صدقه علی خبرهم المحفوف بالقرائن الخارجیة وان امتناع تواطئهم علی الکذب لا ینافی کذبهم بدون التواطی علیه الا ان یقال المراد بتواطئهم مجرد توافقهم وان تجرد عن القصد والبناء وهو خروج عن ظ الحد من غیر قرینة علیه ویمکن ان یعرف بانه خبر جماعة یفید العلم بصدقه لکثرتهم والقید الاخیر لاخراج

ما مر والمراد به الکثرة الخاصة بقرینة الاضافة فیتناول القرائن الداخلة فی المخبرین واما القرائن الداخلة فی الخبر والمخبر عنه فهی راجعة الی خصوصیة الخبر فلا یقدح اعتبارها فی العلم واما القرائن الداخلة فی المخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فیه الموجبة لسرعة قطعه به او بطئه فالحق عدم العبرة بها بل المدار علی افادته للعلم عادة کما سیأتی وهذه الحدود تتناول المتواتر بالمعنی ایضا اذ المراد بالخبر ما یتناول الصریح وغیره واخبارهم عن الکل او الملزوم فی قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم تعتبر فی المتواتر امور قد اتضح الحد عنها منها ان یبلغ المخبرون فی الکثرة حدا یمتنع کذبهم اجمع عادة ولو علی سبیل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت لکن تعتبر فی صورة التعدد ان یتحقق التواتر فی کل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر او بغیره من الطرق العلمیة ولا حصر لاقلهم بل المرجع فیه الی العادة وحصره بعضهم فی خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم یحتج الی تزکیة شهود الزنا واخر فی اثنی عشر عدد نقباء بنی اسرائیل لانهم انما اخبروا لحصول العلم بخبرهم واخر فی عشرین لقوله تعالی وان یکن منکم عشرون الایة وذلك لیحصل العلم اذا اخبروا باسلام المقاتلین واخر فی اربعین لقوله تعالی حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنین وکانوا اربعین والکفایة انما تکون اذا حصل العلم بخبرهم واخر فی سبعین عدد ما اختار موسی من قومه حیث اراد بذلك حصول العلم بخبرهم واخر فی ثلثمائة وثلاثة عشر عدد اصحاب بدر حیث کان یحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقیل یعتبر ان لا یکونوا عددا لا یمکن حصرهم وفساد هذه الاقوال اغنی عن البیان فلا نطیل الکلام فیه ومنها ان یکون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولوازمه البینة کما فی نظائر الاخبار بشجاعة علی ع وسخاوته فان الشجاعة والسخاوة وان لم یکونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما ولوازمهما البینة محسوسة فلا تواتر فی الاحکام العقلیة ضروریة کانت ککون الکل اعظم من الجزء او نظریة کحدوث العالم او قدمه وترکب الجسم من الهیولی والصورة او الجوهر المفرد لا بمعنی ان العلم لا یحصل باقوال اهلها وان کثروا لوضوح ان العلم قد یحصل بها کما نجده فی انفسنا بالنسبة الی بعض المسائل المنطقیة والمباحث الحسابیة والهندسیة التی لم نزاول مقدماتها ووجدنا اربابها قاطعین بها متسالمین علیها وذلك لبعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالا وبعلو مرتبة اربابها فیها فان العادة قد تحیل تظافرهم علی الخطاء فی الاستنباط عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققین بان اطباق جمیع من یعتد به من العقلاء الاولین والاخرین علی وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما یفید العلم العادی بصدقهم وعدم تواردهم علی الخطاء فی ذلك بل بمعنی ان اتفاقهم وتسالمهم علی قول واحد لا یسمی متواترا وان افاد العلم بصحته والفرق بین الامرین بین ومنها ان لا یکون السامع عالما بالواقعة من غیر طریق التواتر ولهذا لا یتوجه لنا التی شاهدناها متواترة عندنا وعلل بان الخبر حینئذ لا یفید العلم للزوم تحصیل الحاصل ویشکل فیما لو تاخر التشاهد عنه ومنها ان لا یکون السامع قد سبق الیه شبهة او تقلید یؤدی الی عدم الوثوق بالخبر ذکره السید وقدم بذلك الفرق بین الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بکثیر من معجزات النبی التی نقلها السلف وروایة النص الجلی علی امامة علی ع وخلافته التی تفرد بها الامامیة والتحقیق ان هذا الشرط شرط فی حصول العلم بالتواتر لا فی تحققه فانا نقطع بان الاخبار المذکورة متواترة عند کثیر ممن لا یقول بمقتضاها من الکفار والمخالفین وان انکروا کونها متواترة لعدم افادتها للعلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد لزمتهم فی جحدهم اذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد یشترط فی التواتر ان یکون المخبرون من اهل بلدان مختلفة واعتبر بعضهم ان لا یکونوا من اهل دین واحد لما یمکن من الضعف السقوط وافتری بعض العامة علینا القول باشتراط دخول المعصوم فی المخبرین ولعله توهم ذلك مما یقول به جماعة من اصحابنا فی حجیة الاجماع **فصل** قد یتحقق التواتر بالنسبة الی المدلول المطابقی للخبر فان اتحد المدلول المطابقی للاخبار علم به صدق الجمیع بناء علی تفسیر الصدق بمعناه المشهور کالاخبار بان مکة موجودة وان اختلفت مدالیلها ولم یکن بینها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا علی التعیین وفی اطلاق المتواتر علی مثل ذلك وجه غیر بعید وذلك کما لو اخبرنا مخبر بانه سئل زید فاعطاه دینارا او اعطی جماعة من السائلین منهم دنانیر وهذا القدر یسیر صدقه بالتواتر من تلك الاخبار ومدلول مطابقی لبعض تلك الاخبار ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقایع علی امیر المؤمنین فانا نقطع بتلك الاخبار لکثرتها ونظائرها صدق جملة منها وان جهلنا التعیین وکذا ما نقل عنه من خوارق العادات والاخبار بالمغیبات فان بعضها وان کان متواترا بالخصوص الا ان الحال فی کثیر منها کما مر وقد یتحقق مثل هذا فی خبر الواحد فانه لو اخبرنا مخبر بوقایع فقد نقطع بصدق بعضها نظرا الی امتناع الکذب فی حقه بالنسبة الی المجموع عادة لکنه لا یسمی متواترا ولقائل ان یقول لو کان تکاثر الاخبار المختلفة یوجب العلم بصدق بعضها فلا ریب فی انا نعلم بان الاخبار الکاذبة الموجودة فی الدنیا لکثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزید علیه فیجب ان نعلم صدق بعضها مع ان التقدیر علمنا بکذبها اجمع وجوابه انا لا نعتبر فی التواتر عددا معینا ولا ندعی ان الاخبار متی بلغت عددا مخصوصا لا بد وان تکون متواترة بل الامر فی حصول التواتر عندنا محال الی العادة فمتی بلغت الاخبار فی الکثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحیث یستحیل ان تکون باجمعها کذبا کان ذلك تواترا والکثرة بهذا الاعتبار یمنع تحققها فی الفرض المذکور وانا ربما ادعینا ان تکاثر الاخبار المختلفة لا یفید العلم بصدق شیء منها وان بلغت فی الکثرة ما بلغت فمکابرة جلیة اذ تشهد بضرورة الوجدان بخلافه شهادة بینة وقد یتحقق التواتر بالنسبة الی المدلول التضمنی للخبر کما لو اخبرنا مخبر بان زیدا کان فی وقت کذا فی موضع کذا من الکوفة و اخر فی موضع اخر منها وهکذا فیمکن ان یحصل لنا العلم بتلك الاخبار بانه کان فی الکوفة وهو مدلول تضمنی لتلك الاخبار وقد یتحقق بالنسبة الی المدلول الالتزامی وهذا قد یکون اللازم فیه لازما لکل واحد من الاخبار وقد یکون لازما للقدر المشترك بینها وقد یکون لازما للقدر المعلوم به منها وان کان هو الجمیع وایضا قد یکون اللازم مما اریدت افادته بتلك الاخبار وقد لا یکون کما هو الغالب فی تواتر اللازم ان یتواتر معه الملزوم ایضا سواء کان معنی مطابقیا لها معینا او مرددا او تضمنیا استند العلم باللازم الی العلم بالملزوم اذ التقدیر انتفائه بل الی الاخبار به اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر فی اللازم مع عدمه فی الملزوم انما یتم عند اختلافها فی عدد التواتر وذلك کما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زید واخر باحراقه واخر بالقائه من شاهق واخر بالقاء حجر عظیم علیه الی غیر ذلك من الاخبار باسباب موته فیمکن ان یحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذی هو مدلولها الالتزامی

اولا وقد یتواتر اللازم بدون الملزوم فیعلم ... صدق اللازم دون الملزوم ولا یجوز ان یستند العلم باللازم الی العلم بالملزوم

وان لم نقطع بشيء من تلك الاسباب بل نجوز تاموته بسبب اخر ولا يذهب علينا ان هذا الايراد انما يتجه لو كان اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب
من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيه بها فلو كان اللازم لازما للمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق هذا القسم كما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد
يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما لاحادها مع عدم العلم بصدق شيء منها فغير واضح وقد نزل على ذلك كلام العضد في
التواتر المعنوي وعبارته صالحة للتنزيل على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها **تذنيب** قال الفاضل المعاصر قد يشتبه ما يحصل العلم به بالشايع
الذي لا ينكر وعدم المخالف بالتواتر مثل علمنا بالحنطة الصيني ونحوها ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الامر من اهل عصرنا ولم يرو الناس عن سلفهم اصلا فضلا عن عدد
يحصل به التواتر وذلك فان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل لظنه من اجماع اهل العصر وعدم نقل مخالف من
سلف وذلك نظير الاجماع على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال المناسب لهذا
العصر نقل زلزلة تتفق في بلد ونظائر المشاهد ومن لها في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها انتهى ملخصا **اقول** تحقق التواتر في الامثلة التي
ذكرها ونظائرها مما لا مجال لانكاره ودعوى استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين نقل التواتر وبين
الطريق او وصل اليه تحقق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمنع كثرتهم تواطيهم على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب
العلم بالواقعة بل لا بد من العلم به والطريق اليه اموره منها الوقوف اليه ببلوغ الخبر من العدد الذي يحصل التواتر بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يحصل منه
الطبقة وما ذكر من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم به بتواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر
في الطبقة الاولى عن كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر اخر ولا يلزم حينئذ ان يبلغ الطبقة الغالبة على عدد التواتر ليحصل العلم
باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي فيه بل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرتها كان تواترا ومن هذا الباب
حديث الغدير الذي رواه الخاصة والعامة بطرق متكثرة ومنها ان يعلم به بخبر الواحد المحفوف بقرائن الصدق ومنها اخبار المعصوم به ومنها طريق الحدس
وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا في
الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهي السلسلة الى الذين
هكذا الذين نقطع بمقتضى العادة في تلك الواقعة ببلوغهم درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم
المعلوم لنا بطريق الحدس وما ذكرنا من مثال الحج تاما من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة عن اخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بخبر مجموعهم
فيتضح ان ما زعمه من ان اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل **فصل** نفى اهل العقل على امكان التواتر
ووقوعه وحصول العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة وطعنوا على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد فانه ممتنع وجوابه
منع المشابهة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي عليه ها هنا دون ما ذكروا وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه
ممنوع لاشتباه الامر وسند المنع ما مر ومنها ان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب في ذلك فيستلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد
وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احاده
الى غير ذلك من النظاير ومنها انه يقتضي العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع بالنسبة
الى شخص واحد في زمن واحد ثم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في سائر الادلة الظنية المتعارضة
منها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام من انه لا نبي بعدهما وذلك ينافي نبوة محمد وهذا منهم دليل الزامي وجوابه منع
ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف والمذكور في التوراة والانجيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة وقد يدفع
ان بخت نصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كساير الضروريات ولم يكن كذلك لانا
اذا رجعنا الى وجداننا فرقنا بين علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولم يعلم
المنافي بينهما والوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة لجواز العناد والمباهتة
اعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلاثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الى
من تفطن لها والتزم بعضها والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا **فصل** اختلفوا في العلم المستفاد من
التواتر فالاكثرون على انه ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله قسما ثالثا فان
في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازاني فيه انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة
نصف العشرين وقد نزل كلامه على انه من النظريات التي يشير لتعيها العوام ونقل عن العلامة في النهاية القول بالنظرية ولعله ناظر الى هذا التنزيل و
هو اوفق بما بنى عليه من توقفه على توسط مقدمتين وامكان الاول وفي تسميته له ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه الاول ولنا انه لو كان نظريا
لاستند في حصوله الى توسط مقدمتين والتالي باطل اما الملازمة فلان ذلك هو الشان في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان واما بطلان التالي
فلانا اذا راجعنا وجداننا وجدنا انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى
لوجب ملاحظتها ايضا وسيأتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب

كالعوام والبله

كالعوام والبله والصبيان وبطلان التالي فاضرب يظهر المقدم وبشكل الجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولذا تريهم يقطعون باخبار الاحاد
حيث لا يقطع بها غيرهم على ان الاتم فصورهم عن ادراك النظريات مط وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي بط بيان الملازمة ان النظر مما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال النظر وقضية
ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما بطلان التالي فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا
مكتسبا من اوائل البديهيات بحيث ينتقل اليها في بادي النظر من غير اعمال روية ولو سلم فانما يتم بالنظر الى النظر الابتدائي اذ يعتبر النظر والوصول
الى المقصد يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجوه ما يوجبه وتفصيله لا حاجة الى ملاحظة تفصيلا ومنها انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه واعتمد عليه
منا فيما ومكابرا كما في غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم بالضرورة ويشكل اولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تبنى على مقدمات
واضحة بحيث يتنبه لها بادني توجه والملازمة انما تسلم في النظريات الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مط واما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية احتج
القائل بنظريته بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما كان كذلك فخبرهم
ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بالمقدمة الاولى كاف في العلم به من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ
العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد ما ذكره الغزالي من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين فان
لم يشعر الغالب بهما احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان
الذي يتوقف عليه حصول العلم بالتواتر انما هو اخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة المحسوسة واما ما ذكره في المقدمة الاولى من انه لا يجمعهم على
الكذب جامع فهو من النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس ينتج المطلوب موجبا لكونه نظريا بل لا بد معه من كونه مستفادا
منه والا لامكن تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء وزيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا ما ابصره
متحركا وكل ما ابصره متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج المفصل بان من المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء
الائمة فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين وتكاثرهم وتباين آرائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا
عن تعمد الكذب وكون المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة تلك
الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو اتفق ذهول المخبر عنها او بعضها لم يعرف صدق الخبر واحتاج في تفصيله الى مراجعة جديدة والجواب ان
توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال لتعضيل الامر نظريا وان كانت تلك الامور كلا او بعضا خفية في حد انفسها او عند الناظر لان
النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الانتقال اليه على مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا وان توقف الانتقال
اليه على توسط امر خفي ولو نظري كالتصديق البديهي المتوقف على تصورات نظرية فحكم العقل بامتناع تواطي المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يستند الى امر جلي
ينتقل اليه في بادي النظر ككثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني معه عن ملاحظة سائر الاعتبارات كذلك قد يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية عن الشبه
والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكما ان الاول ضروري كذلك الثاني ضروري وتمام يكشف عما ذكرناه وقوع مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى موجبها بادني
توجه وقد ينتقل بعد التخلية وتلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركاتها ضرورية **فصل** خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا
او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غير نبي وغير المعصوم اذ لا يعد اخباره نبيا واخبار المعصوم في عرفهم من باب اخبار الاحاد وعن التفتازاني
انه ما لا يفيد العلم بنفسه اي بدون القرائن الخارجة واورد عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى القرائن الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن
التي ينفك نوعها عن الخبر غالبا ويقابلها القرائن الداخلة وهي التي لا ينفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القرائن التي تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم
ولهذا نجد ما يفيد منه نادرا وقد نبهنا على هذا في المتواتر لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التقييد السابق وقد يحد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يفيده
سواء افاد غيره كما مر او لم يفد ايضا اما لسبقه بالجهل او لاحتفافه بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو افاد قوة الظن وقلنا بان الضعيف منه مخالف له
في النوع وبان الخبر لا يبقى بعد انعدام الفصل لم يكن شمول الحد وينبغي النقض بما عداه وقد يجاب بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته له لمانع ويشكل بان
الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيد بضميمة القرائن الداخلة والخارجة ولو اريد به تجريد النظر عن القرائن الخارجة فقط بقي النقض بحاله لان الخبر بالنظر
الى القرائن الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا ويمكن دفعه بما ذكرناه في حد التفتازاني فينقسم باعتبار كثرة رواته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض
لان رواته ان كانت فوق الثلاثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض اعم من المتواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى خبر عدل والى خبر
غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل يفيد العلم مط وقيل لا يفيده مط وهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه قد يفيده اذا انضمت اليه
القرائن وقد لا يفيده بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الظ انه لا قائل بالفرق في ذلك فالمذاهب في
النزاع في مطلق خبر الواحد من ترك التعرض للقول الاول لنا شهادة الوجدان بذلك فانا كثيرا ما نعلم الوقايع باخبار احاد بخبرهم بها بحيث لا يخالجنا في صدقهم
شك وارتياب وقد مثلوا لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخرجت المخدرات على صورة منكرة لا يخرجن لغير موت مثله عادة قد نقطع
بصدق ذلك الخبر واما ما يتوهم من ان المفيد للعلم هو القرائن دون الخبر فمدفوع بان المفيد هو الخبر بضميمة القرائن اذ قبل الخبر كنا نجوز موت غيره احتج المانع بوجوه
منها انه لو افاد العلم لكان مطردا والتالي بط بيان الملازمة انه لا ريب ولا علية الا باجراء الله عادته بايجاد شيء عقيب اخر واما بطلان التالي
فلانه لو كان مطردا لا طرد في العلوم خلافه والجواب ان اريد بلزوم الاطراد لزومه في الاخبار المحفوفة بالقرائن المقتضية للعلم فبط التالي ممنوع او في مطلق

الدعوى

الأخبار حتى الخبر عن القرائن فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار بهما على تلك الوجه اذ وقوع مثله لعاجز وهو
يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب المنع من ذلك لانه متى تقرر وقوع مثل ذلك لاحد فقد ثبت به امتنع ان يثبت مثله في نقيضها معه اذ يعتبر في حصول العلم
باحدهما عدم الآخر وان اريد لزوم حصول العلمين في زمانين فظاهر انه ثم تحققه في سائر الادلة القطعية ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من خالفه
بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب وقوع ذلك فيما في الاحكام عن ثابت على تقدير ثبوته ممنوع بطلان التالي والاجماع المدعى عليه موهوم لانه على غير الخبر المحفوف
هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى العدد الشهود بل يلزمه ان يكتفي بقول المدعي مع عدالته وان يمنع التعارض في اخبار العدول مع ان النبأ ط
في افادة العلم بصفة العدالة وهي تثبت بامارة ظنية كالاستصحاب فكيف يستند العلم بالصدق اليها **فصل** لا ريب في جواز التعبد بخبر الواحد
المحفوف بالقرائن التي تفيد بمعونتها العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره
بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكى ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه
بالامتناع والقبح الواضحين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا
قبح فيه في العمل واقعا وانه لا يمتنع منه نعم بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس
العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع وان ارادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر
مط فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الآحاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت
الجواز لكن يتجه حينئذ التزام المانع بالمنع فيها بل كلامه منصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف بالحج على تقديره جلي والذي ينبغي للمانع ان يحمل الغرض الذي
لا ان يمنع عن حجية خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنجر الكلام عليه فنقول الحجة على ما اخترناه من
الجواز قضاء الضرورة به فيما اشرنا اليه وما تمسك عليه المانع احتجوا بوجهين الاول ان العقل يجوز كذب الخبر وعلى تقدير كذبه يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل
الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول النقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب وبشهادة الشاهدين و
ما قام مقامهما وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار
الاخبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل عليها وهو باطل بالضرورة و
الاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وانكار ذلك مكابرة والثاني الحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل
ما هو حرام ظاهرا او تحريم ما هو حلال ظاهرا فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر تابع لمساعدة الادلة عليها فلا فرق بين ان يعتبر التحليل والتحريم
المستفادين من خبر الواحد ظاهرين او واقعيين وان اريد تحليل ما هو حرام واقعا وتحريم ما هو حلال لها فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة
ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر فبطلان التالي ممنوع فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها الى مواردها تسهيلا
لامر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد والشهادة مع
امكان الفحص عن الواقعة وتحصيل العلم بها ولو فرض النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح اذ قد يحسن الامر بالقبيح محافظة على ما هو
اهم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اهم منه من ترك القبيح فكما ان القبيح قد يكون مقدمة لتبيين لما هو اهم منه من فعل الحسن
فيجوز لنا تركه بل يجب تحرزا عن حصول القبيح مع علمنا بجنسه فكذلك الحال فيما لو اشتبه علينا الحال فلم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحسن في حقنا ارتكاب القبيح
او ترك الحسن للتوصل الى الاهم ويحسن من الشارع ان يلزمنا به مع قضاء المصلحة بعدم وضع اسباب التمييز ومن هذا الباب جملة من الطرق الشرعية بالنسبة
الى مواردها التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الآحاد والشهادات فانها وان لم تستلزم الاصابة للواقع بل قد تتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة
فجاز ان يحسن منا الاخذ بها بجميع مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم وان يحسن من الشارع ان يكلفنا به تحصيلا لما هو الغالب فيها من الاصابة واما
بالنسبة الى الموارد التي نتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه السابق ثم ان هذا مبني على ما حققناه في محله من ان حسن
الفعل وقبحه ليسا من لوازمه وذاتياته غالبا بل مبناهما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف الاحوال فيصح في قتل النفس المحترمة الذي
هو قبيح قبل قيام شهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة ان يكون حسنا بعدها فيها وهكذا الكلام في نظائر ذلك وان تأمل ما يجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع
الاحكام امران احدهما الوصول الى لوازمها وجهاتها الواقعية وثانيهما اظهار الامتثال والعبودية والامر الاول وان جاز تخلفه عن التعويل على تلك الطرق
الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها لعبد تشريع الشارع لها والامر بالاخذ بمقتضاها مع ابتنائه على ما حققه في محله من ان جهات التكليف لا تنحصر في جهات الفعل
ولا يتوجه الجواب الا حاجة اليه في المقام بناء على تخصيصه لمحل النزاع بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفته من بياننا انفا وعلى تقدير عدم تخصيصه
فالبيان قاصر عن افادة المدعى الثاني لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة
فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول فيهما تحقيقا والجواب منع الملازمة فان المدعي في الاخبار عنه تعالى يبنى على الكذب على
تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والرسالة مع ذلك كالاخبار عن الله تعالى تستدعي مزيد استعداد تبتنى حصوله بعد
ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام واعلم انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث
يعلم ببقاء التكليف وينسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مط ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده واضح اذ لا ظن
بالضرر بل قطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر **فصل** ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد

المرتضى

المرتضى رحمه الله وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون
لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى
الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت الاية وعلى هذا
فالضمير في ليتفقهوا وينذروا وقومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي البواقي الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير في الثلاثة
الاول وفي يحذرون الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد من الاية وجوب التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية
خبرهم في الانذار اما الثاني فواضح واما الاول فلقوله تعالى ليتفقهوا اما دلالته على وجوب الانذار فهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه لما مر ولانها على وجوب يثبت الحذر
الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فان كان المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار
واجبا حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما بينا عليه عند بحث المقدمة مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى
الخطاب عرفا ولا سبيل الى حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الا ان ينزل على الغالب مع ان ذلك لا يجدي في وجوب
النفر وجوبا بعضهم بانه ولا ريب في ان وجوب التفقه مبني على وجوب الانذار ففيما بالاصل لانا نقول ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي
وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب والعرف مساعد على ذلك ايضا ولو
النفر النفر الى الجهاد امكن ان يستفاد منها بضميمة صدرها وجوب مكث البعض للتفقه والانذار وتتميم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما
وجه استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من وجوب الملاق الانذار عرفا هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر في
نظائره والقوام المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان ضمنت منها بطريق الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به بعيد لعوادها وهو
ممتنع في حقه تعالى وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار ايضا فان رجحانه يستلزم جواز العمل به لما مر فيثبت الوجوب بالاجماع
المركب وكذا لو منع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولي الصبي اذ لا سبيل الى منع استلزامه لجوازه فيثبت الوجوب بما مر لا يقال
لا نسلم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مط بل يكفي جوازه في الجملة ولو عند حفافه بالقرائن القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه فروض
نادرة الحصول عديمة المحصول والاعتبار الصحيح لا يساعد على اعتبارها في مثل المقام الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون معناه وجوب الحذر لتعذر حمله
على ظاهره لاستحالة الترجي عليه تعالى وبوجوب الحذر عند انذارهم في معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لا يقال هذا الحمل على الترجي لا يتعين الحمل على
الايجاب لامكان الحمل على الندب لا سيما مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول قد حققنا سابقا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بحسب
العرف فلا يصار عنه الا بالدليل مع ان ثبوت الرجحان كاف في اثبات المقصد بل في اثبات الوجوب ايضا بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب فقد يتضح عن
السؤال المذكور بوجهين الاول ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب والا لم يحسن فلا يعقل ندبية الحذر وفيه
نظر لان المقتضي قد يكون محتمل الوقوع فيحسن الحذر تحفظا عن اصابة المحذور كما في كثير من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعا
صرين من ان ندبية خبر الواحد على اطلاقه غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالواجب او الحرام نعم قد يتصور ندبية لعل نحيري
العمل بالواجب في الواجب التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الآخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له
بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين مؤديهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الاطلاق او
في خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول وفروعه والمفهوم من الاية على ما بنى عليه المأول هو التخيير التخيير له
في المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا تعارض بين الاعتقا
حتى يستلزم التخيير وحجية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا
سبيل الى منع الوجوب واثبات الجواز مع الاستصحاب لبرفع الثاني اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من
باب المقدمة ولا يجدي في صحة التخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند تعذر معرفة الحكم بغيره والثاني تخيير في المسئلة الفقهية
وهو يؤدي الى اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب او استحبابه غير معقول كما مر وجعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين غير مستقيم
لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية واردة في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل لا تعريض
ان احدهما هو الحكم الشرعي بالخصوص انتهى ملخصا اقول وفيه ايضا نظر لان المفهوم من التحذر انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك دون
الاتيان به على الجهة التي اشتمل انذارهم عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد وقع تنظير ذلك في السنن عند من يتسامح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل الخبر
على وجوب فعل او تركه وهم يطلقون جواز العمل الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لا ان الاخبار بوجوب شيء او تحريمه يستلزم الاخبار بجواز
الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مط لزم المحذور المذكور وكذا لو فرض تصريح الخبر بذلك لانا نقول
الاخبار بالجواز لا يعد انذارا فيخرج عن مورد الاية ولو عم الحكم اليه بالاجماع المركب امكن التمسك به من اول الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره
من عدم مساعدة التأويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري
لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر الواحد ومفاده لا التخيير في مؤديهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت لقد كان له ان يتمسك ايضا بان الخبر الواحد قد
يقتضي الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير

مستقيم

مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من الدليلين واما ما ذكره من ان التخيير في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى
المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير في الصورتين انما يثبت حال الاضطرار فهو في محل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع
الوجوب التخييري قد اوضحنا فساده في بعض مباحث الامر ثم انه لا فائدة في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام
عليه بما لا طائل فيه اعلم ان هذه الاية يتناول باطلاقها الانذار بلا واسطة وبها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بانذار المنذرين يقتضي
جواز التعويل على روايتهم ومعرفة الاحكام وذلك معنى التفقه والذين يجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم القبول وهكذا نعم من يزعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم
العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان يلتزم بعدم توقف الانذار على التفقه واعلم ايضا ان اطلاق هذه الاية يعارض اطلاق منطوق
اية النبأ معارضة العامين من وجه فيرجح اطلاق اية النبأ لقوته بالتعليل والموافقة للاصل وح فيعتبر في المنذرين ان يكونوا عدولا فلا يستفاد من الاية
حجية خبر من يثبت عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احادنا المأثورة بل كلها فلا سبيل الى استفادة
حجيتها من هذه الاية الا ان يقال اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما
يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف به ونحن لا نعلم ببقاء وجوب العمل بخبر الواحد العدل الواقعي بعد انسداد طريق العلم اليه بل التابع ح اما ذلك او وجوب
العمل بمطلق الظن او الظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة من جهة اخرى ايضا
وهي انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد معه التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يعتنون في رواياتهم
مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع المجتهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره وترجيحه ولهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها و
انما يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء وهو حجة على مقلديهم وليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد عند تضمنها
هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخرج عن مجازفة فان قلت فعلى هذا يتعين القول بان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى فلا يفيد الا تعيين تقليد المفتي
على المقلد لان وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تقليده لغيره مما يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المفتي قلت الانذار بطريق الرواية قد
كان متداولا في العصر الاول لم يعتبر فيه ما سبق التنبيه عليه في بعض المباحث الاتية ومقتضى الاطلاق تعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل
بالخبر عند قصد الانذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكالات اخر منها انها صالحة لتنزيل اخر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد والمراد بتفقههم
انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته وقفوا
على المعاجز والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد
واما التعويل لقرينة البادية على اخبار الطائفة فليس لحجيته في الشرع والا لعدا بل لبلوغه حد التواتر والانضمام بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب ان
هذا التفسير ان كان منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظ مساق الاية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة
ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتقييده بالاول خروج عن الظ من غير دليل و
ليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة مطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المخصوصة او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين المتشرعة
ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص فان الفقيه قد ينذر بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يقال لا مدخل للتفقه اعني معرفة الحكم في قبول الرواية وانما
ذلك في قبول الفتوى فاعتباره في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه في الاية ليس شرطا في قبول الانذار بل جعل غاية للنفر
كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر وهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد
جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب قبول وجوب المجتهد الفتوى مثله مع
ان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم مجتهد مع ان فتاوى المجتهد لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس
باولى من تخصيص القوم بغير المجتهدين فلا وجه للترجيح قلنا عموم القوم المضاف للافراد وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي فيرجح تقييده على تخصيصه
والتحقيق ان فرض قوم بلوغ المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن سياق الاية فتعمل لغيره والوضح بخلاف شمول الانذار لنوعيه مما يركن على اطلاقه ثانيا
لا يصلح للنفي اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها ان الاية لا تتناول
الاخبار او الانذار بها كاخبار الندب والكراهة بل الاباحة وللاخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار فيحرى بالاخبار بها لا يسمى انذارا و
الجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او فعله وان لم يصرح به واطلاق الانذار يتناول الصريح منه والضمني فيجب قبول قول الواحد فيها
يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور
انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو ممنوع في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا
نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الادلة الدالة على
شركة التكليف في الاخبار عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقام والمسألة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر التي قام على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ
يعول عليها في المسائل الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها فيها وان كانت فروعية الخامس قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب التبين في النبأ على مجيء الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر
بطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه ومخصوص بما اريد العمل بمقتضى بنائه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع

خاصة لابد من التبين فيها منها الواقعة التي نزلت الاية فيها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدقات فان النفاد والى الحرب وها ثبين كذب
النبأ فضاء بط الحال الان سنتكلم عليها واظهر التتابع والمفادات بين صدقة ووجب التجهيز على جهادهم لكن هذا في الحقيقة راجع الى طلب البيان بخصوص عمل
به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلابد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مط
وعلى هذا فالاولى في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال ان يقال انه تع علق وجوب التبين على مجيء الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل به اما ان يجب القبول
فهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق وهو مستحيل اذ مرجع الامر بالتبين فيها على الوجه الاخير الى رد نبائه وفي الوجه الاخر
يجب التبين في نبأ العادل ايضا وتمامه ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مط وهذا مما لا داعي اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة
ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف على كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه وقد حققنا سابقا
ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف فيما الاستدلال الا على الوجه الاخير وقد يناقش الى التمسك به بعض
من وافقنا في اصله على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم في الاية بمساعدة العرف قبول نبأ العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق
على الوصف وان لم يكن في نفسه مقتضيا لنفي الحكم عن غير محل الوصف لانه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة
حكم المفهوم من التعليق على الوصف يقتضي بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما ان يكون لقرائن حالية وثبوتها في المقام مم قطعا او لقرائن لفظية راجعة الى
ابتنائه فائدة التعليق في الاخر اذ ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد وهذا انما يصح حيث انه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب
الوصف الخاص الموصوف العام كما في قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة
زائدة على فائدة ثبات الحكم وكان المقام ليس من بابه بل من باب ترجيح التعبير عن مورد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي
فائدة ظاهرة زائدة على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الاغماض عن ذلك فلا يجدي التعليق الحكم على الوصف في المقام من خصوصيته لا يوجد في غيره فان
ما ذكره في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه ان من جملة الفوائد كون محل الوصف محل الحاجة متجه في المقام ايضا مع
ان له في المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد حيث اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق المخبر العادل
من السهو والنسيان مع زيادة وهي احتمال تعمد الكذب وتعويله في خبره على امارات ضعيفة او اوهام سخيفة ناشئة من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجزة له عن
الاقتحام في مثل ذلك وهذا ظ لا سترة عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه عليه الاشكال من وجوه منها ان مفهوم الاية
بمقتضى التعليق على الشرط ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب ان تتبينوا لا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب ان تتبينوا كما هو المقصود واجيب بان عدم مجيء الفاسق بالنبأ
اعم من عدم مجيء احد به او مجيء عادل به فيفيد المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصح اعتباره فيه من جزاء اللازم اذ لا معنى لجواز
قبول النبأ عند عدم مجيء احد به اذ لا نبأ ح حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب طلب ما يحصل به البيان وح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب
في وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعيه يمكن اعتبار الشق الاول والتزام التخصيص في الشرط بقرينة
اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا على عدم جواز القبول لتساوي صلوح اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتبار ح للاعم لكن يبقى الكلام
ح في حجية ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من امارات ومنها ان قوله تع فتبينوا يحتمل للمعنى الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية كما عرض
بانه بعيد عن الظ ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر
العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة على ما في الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغاير اعتبارا ابتنائه الاتي فيلغو المفهوم ح اذ لا محصل له لانا نقول ليس
اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى وامثلته كثيرة وبالجملة فعند ثبوت محصل للمفهوم يوجب الغائه لا بد له بمادة يكون لطا محصل ههنا امكن ان يقال ان ما
استفدنا من مساق الاية ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان حال النبأ كانت في قوة قولنا النبأ ان جاءكم به فاسق فتبينوه فتدل على عدم وجوب
تبين نبأ العادل بمفهوم الشرط وان استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جاءكم بنبأ فتبينوه فلا يكون لها دلالة على حكم نبأ
العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق تاديته وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالاية على
المقصود ومنها ان مفهوم الاية ليس بحجة في مورده وهو نسبة الارتداد الى قوم ثبت اسلامهم قبلها او التمانع من اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف
الفسق مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي ارسل الوليد بن عقبة الى بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى منازلهم
خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحضرة نبيهم لما كان بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي واخبره بانهم منعوا اداء الصدقات وقد هموا بقتله
اخبر بارتدادهم فنزلت الاية واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون الاشتراط ويمكن دفعه قول الوليد بصفة فيكون التعليق فيه
على فائدة غير المفهوم كتعيير المخبر واجيب تارة بان مكاتب التقييد في المفهوم فانه مقدم على الغائه بالكلية ولعل المراد تبينوا نبأ مطلق ولا انضمام اليه شيئا
مثله فيدل بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستبعد ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا
قوما بجهالة الاية يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة على تقدير ظهور الخطأ فيختص بمورده ولا يتعدى الى مورد البحث والجواب
ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطأ قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك ويتم الكلام في البواقي
بعدم القول بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة وان المراد ان
العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك المفسدة غالبا فلابد من التحرز عن العمل به مط فتدبر ويتوجه على الاحتجاج بهذه الاية ايضا اشكال لان

نقدم ذكرها في الاية السابقة وهنا انها خطاب الى المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو مفقود في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها في
المقصد والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع وقد تقدم الجواب عنهما الثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه في الكتاب للناس
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصول لعمومه يتناول الاحكام الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب بيانها واظهارها وهو
يقتضي وجوب العمل للسامعين بها والا لانتفت الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الاية الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون امر
اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم في التورية فلا تعلق له بالمقام ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تقدير تسليم وروده في ذمهم فالعبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا يتناول ما بينه الرسول والامام اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب
ان كلما بينه الرسول او الامام فقد بين في الكتاب ولو بعموم الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل
شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه في الكتاب لجواز ان يكون بينا في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق
البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي والائمة ولو خص الكتاب بالتورية كما هو الظاهر من السياق وبه صرح اهل التفسير كما مر في الوجه
السابق سقط الجواب ومنها ان تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا به ايضا ولا بد من العلم بالقيد ومعه لا يبقى ثمرة
لقبول الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل مطلقا بل يكفي وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المشافهين فلا يتناول غيرهم وانه ظاهر و
المسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته الرابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى امر عند عدم العلم بمسئلة
اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القران او اهل العلم وكيف كان فالمقصد من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عنهم
العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله
وهو المعبر عنه بالخبر والحديث فقضيته الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع مانع فيدل على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم
وتخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الاية بظاهرها تفيد الاطلاق ولا تختص دلالتها بحجية اخبار المجتهد بل مطلق اهل العلم او اهل
القران وان خص في جانب الفتوى بالمجتهد من حيث لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول با
الفصل ويشكل بان سياق الاية يحتمله لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود وان لم يكن ظاهرا منه وان المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء السلف وكونهم
رجالا لا ملائكة وذلك لان لعوام الكفار لما استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة بقوله تعالى فقالوا ابشر
يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل ملائكة وامثال ذلك رد عليهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ما كانوا
ملائكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم من ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول والمسئول عنه فلا يتناول المقام الا بتعميم الوضع
الثلاثة والبعض منه تم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود ورد الامام على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا
بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا لامروا بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور قلت لا نظ ان الزاعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مطلقا وفي حقية هذه الشريعة كما
يظهر من الرد المذكور والا فهو محجوب لكن لا يتم بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلمنا لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات ما لا يحصى
مفسر باهل البيت وعلل ذلك في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر هم اهل الرسول والتحقيق ان سياق
الاية لا يابى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لصراحة تلك الاخبار فيه فيختص اهل الذكر بالائمة فلا يتناول غيرهم من المحدثين
والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج بالاية ايضا اللهم الا ان تنزل الاخبار على بيان الفرد الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يخفى بعده الخامس الاجماع فانا
نستكشف باتفاق القائلين بجواز العمل بخبر الواحد عن قول المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا
على انعقاد الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل كما مر تحقيقه في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجية خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه خبرا واحدا
فالتمسك به على حجيته دوري السادس السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فانا نرى نقلة السلف والخلف عدا النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية
بطريق الاحاد وتدوينها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور الائمة الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم
وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما يابى عادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع عن المعصوم او الاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقرائن
الصدق كما يشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في رجوعهم الى قول المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فتعويلهم على اخبار الاحاد نقلا وعملا فيما ذكر
امر ضروري لا يكاد يعتريه وصمة الشك والارتياب وذلك يكشف عن قول المعصوم به او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا بل اذا حققت النظر وجدنا الطريقة
في ساير الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملة او طريقة الا وله في ملته وطريقته احكام لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة اخبار لا تبلغ عنده درجة
التواتر ولا معها امارات تفيد القطع في صحة النقل من جهتها فتبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد كان متجها واعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة
والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم ان الكشف في الاول باراء العلماء ظنية كانت وعلميته نظرية ولو غالبا وفي الثاني بقطع العلماء
والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء عد من ضروريات خاصته وفي الثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف من تتبعهم السابع قوله تعالى ويقولون هو
اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة وجه الدلالة انهم عيروا النبي في قبوله اخبار الاحاد وتعويله عليها بقولهم هو اذن وقوله قل اذن خير
لكم يدل على تصديقه تعالى اياهم في قبوله لها والمنع من تعييره لذلك ويؤكده قوله تعالى ويؤمن للمؤمنين فان الايمان لهم عبارة عن تصديقهم والتعويل على
خبرهم وبضميمة قاعدة التاسي يثبت ذلك في حقنا ويشكل بان هذه الاية معارضة باية النبا وما دل على اعتبار التعدد في الشهادة فلعل المراد بقوله قل هم

في مقام الاستشارة ولو سلم عمومه فنقول قوله تعالى قل اذن خير لكم وقوله في خبر الواحد فغايته متوقف بقولنا انه على العلم بكونه خبرا او يقع الاغماض عن ذلك فانه
لم يكن يعتمد على اخبار احد في معرفة الاحكام حتى يثبت جوازه في حقنا بقاعدة التاسي كما هو محل البحث الثامن الاخبار الدالة على حجية خبر الاحاد بالصراحة
او الفحوى وهي كثيرة بالغة حد التواتر بالمعنى فالتمسك بها لا يوجب الدور وتركنا التعرض لذكرها مخافة الاطناب فمن شاء الاطلاع عليها فليطلبها من مظانها والمستفاد
منها حجية خبر الواحد في الجملة كاكثر الادلة التي تمسكوا بها في المقام التاسع بل لا ريب انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرة والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل
عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر بالتمسك بالعترة المصطفى
وغيره من الاخبار والاثار والتمسك بهم والطاعة لهم انما يصدقان باتباع اقوالهم سمعناها منهم مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الاحاد المحفوفة بقرائن
الصدق وما ثبت بالسمع قيامه مقام ما ذكر ومع تعذر ذلك كله وبقاء التكليف بهما كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند الى نقل
الاحاد لان التمسك والطاعة في كل حالة من حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبها فكما يصدقان عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد
الطرق المذكورة كذلك يصدقان عند تعذره على الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل الاحاد دون ساير الظنون لعدم صدق الطاعة و
التمسك عرفا معها هذا غاية التوجيه في الدليل المذكور ولو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون مطلق الظن لكنه ضعيف جدا اذ لا نسلم عدم صدق
التمسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم المستفادة بساير الطرق الظنية وانكاره غير مسموع نعم اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية قطعيات العقل بدون
معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة والتعبد بدونه وسننبه على فساده في محله نعم لو ثبتنا ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ولو تعبدا او سدا
لباب العلم ثم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهل هذا الا دور كما ان الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم تام ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه
ويمكن تقريره بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه احد هو انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل
لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع او بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند
تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق
الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه
بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى الظن الفعلي الذي لا
دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه وانما اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا
ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد
ومع التعدد والتنافي فالتخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح المرجوح والترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام ما
نقطع بعدم اعتباره ابدا طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افاد الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل و
الفرعية وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي
بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات مخصوصة منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف
والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في المقام
الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الاخبار والايات حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين لا تراهم يتعدون في مقام العمل عن هذه
الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي بمؤدياتها وحيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض و
لا علم لنا بالتعيين ولا طريق علمي اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره منها من هذه المدارك الاحتمالية
لتنزيلها في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها في النظر على غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين
ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق
القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التي مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم المخالف للاصل ولا
يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا يعلم بقاء التكليف معه بل يستقل بعدم كون غير العلم طريقا في الظاهر وبسقوط التكليف ما لم يقم على
حجية غير العلم طريق سمعي او قوي او ظاهري معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصوله ثم ان الدليل السمعي باحد انواعه على حجية طريق مطلقا كان في مرتبة
العلم مطلقا فيجوز التعويل عليه ولو مع تيسر العلم بمؤداه او امكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره
فيقدم عليه العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعي على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم بقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل
بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين على انه لو دل الدليل السمعي على
حجية الظن عند تعذر العلم بما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى واحدا للعلم حينئذ بتوقف الدلالة على
عدم السمعي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فاتضح ان للطرق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا ان
الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم بما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ
بما هو به العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصبها اياها وتعينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد
تعذره ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل بمؤدى تلك الامارات على ما مر البيان فتبين

ولا بحجية الظن الراجح في نفسه غيرها لو فرض تمام السمع علمه ولا ريب في تقديم امارته حجيته على تقدير الظن ... الرجوع الى العقل ولهذا ذلك علمه وكذا ...

ان طريقنا الى معرفة فروع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل تلك الطرق في المرتبة الثالثة والسر في الفرق انا
لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على عدم حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها سيما في
اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقتهم في معرفة
طرق الفروع في المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومثلها دلالة
الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما يقرب اليه بالتفصيل
المتقدم ولا ينافي ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية خبر الواحد في الجملة حيث ان طريق حجيته يكون عندنا ايضا في المرتبة الاولى لان
منافي هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة لا ينهض عليها
ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها منها انا لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المعتبرة من حيث الخصوص بعد انسداد
باب العلم اليها حتى يتفرع عليه وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام
انفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي مر حصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث الخصوص بطل ما فرع عليه من
وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط
اعتبارها بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها
غاية الامر ان البقاء مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل معتبر عليه ولولا ذلك لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد ثبت بما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على
الادلة الصالحة للتعيين على تقدير بقاء التكليف بها كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى
الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها كما لا يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا طرقا لمعرفتها لا بل مغايرة للدلائل التي يستقل بها العقل
وجوب التعويل على كل ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها اقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد وبترجيح
الاقرب مع التعدد والاختلاف ويتخير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم تكن الامارات معلومة عندنا على
التفصيل والتعيين ان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يقدح بالحكم ثم
بالاقرب منها اليه كما لم يكن منافيا للعلم الاجمالي بنصبها امارة وطريقا الى الاحكام ولعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ التقدير وقوع العمل بها فاذن لا
معدل لنا عن ذلك لان حكم العقل بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه والجواب ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه
المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا الا عند الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا واما اذا علمنا به فلا اغماض عن ذلك
كما مر الاشارة اليه فعملنا بالظن في الاحكام على الوجه المذكور مناف لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافيا لنفسه اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا بانا
مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشي منها بالحكم ما لم يظن بالطريق اذ التقدير بقاء التكليف بالعمل به بل اللازم
ح تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مط او في خصوص مقام
فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقيته وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق فلا
يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام
الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بانا كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة ولجريان طريقة الا
صحاب في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق وتعيينها على ما قررنا انما هي غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم
اما توقف الشيء على نفسه او الدور او التسلسل اللازم بتمامه بط اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان ثبت حجيته بنفسه لزم الامر الاول وان ثبت بالاخر
نقلنا الكلام اليه فان ثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان ثبت بما ثبت حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان اللازم بتمامه فواضح والجواب
ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفروع ومباحث الاصول فان طريق غير القطعي من الفروع اما في المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق ذكرها
كالكتاب والسنة القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخبار في المرتبة الاولى غير واضح اذ لا يقوم من الاخبار مقام العلم مع امكانه على ما يظهر
من الادلة الا خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك لانا لا نعلم بوجود العلم فيهم ولا سبيل الى العلم بالتعيين فنعول على الظن فيه فيكون حجية
اخبارنا المعتبرة في المرتبة الاولى انما كان طريقنا الى معرفة عدالة رواتنا المعتبرة في المرتبة الثالثة الا انا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر
عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من
جملة الاحكام حتى يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم اليها وبالجملة فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا
بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم وما في مرتبته او لعلمنا بنصبه ح لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية
الصدور ايضا بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او
التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا نفيه بشيء منها او
لا تخصيص ولا تاويل بشيء من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم او ما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يثبت حجيته على
انتفاء الامرين واما تفاصيل المباحث الاصولية الغير القطعية وما في حكمها من اللغوية فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي

يعلم من النوع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطرق اليه اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى او الثانية لانا ننقل الكلام
الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء من تلك الطرق بل تفاصيل الطرق الى الفروع
وطرق طرقها وان تعددت الاضافات في مرتبة واحدة هي المرتبة الثالثة لعدم طريق سمعي يساعد على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح اثبات
حجية الاخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد
حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا خبرا يثبت به حجية خبر الواحد كما انه لو دل على حجيته ما ظن حجيته لا مما لا دليل على عدم حجيتها
ثبت به حجية الطريق ويثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى الحكم فرعيا او اصوليا مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا
بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم باقسامه بين جلي ولو اريد تعيين
الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد
كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل
بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في حق الاولين دون الاخرين ومنها انا لا نسلم ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته
بل حجية كل ظن يظن حجيته خاصة لانه اقوى الظنين والاقتصار في مقام الضرورة على اقل ما تندفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على الاطلاق
ممنوعا لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ يحصل
به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظن فلا اثر لفوق الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام التعارض وهو امر اخر وعلى ما قررنا فلو ظن
بطريق يظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى الظنين لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبته سقط
اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض
لحصول الظن بها ولا يعارضها انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث
الشهرة ومنها ان قضية البيان المذكور حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة بعضها اجمالا او تفصيلا مع العلم ببقاء
التكليف بها وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء في ان من طرق الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطريق
القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه وهو الاجماع والادلة العقلية فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في
جواز العمل بالظن فيه ومنها ما نقطع بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام الحجج القطعية
من الشرع والاجماع المعتضد بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتها في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بها ولا قطع بحجية ما عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء
ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو استفدنا منها حجية طريق اخر كنقل الاجماع والشهرة اتجه القول بحجيتهما من
هذه الجهة ولا يقدح ذلك في عد هذا الوجه من الادلة على حجية خبر الواحد لان مبناه على قطع النظر عن سائر الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها نعم يصح التمسك
بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة فانا حيث علمنا اجمالا ببقاء التكليف بالعمل بها في الجملة وتعذر علينا العلم بتفاصيلها
بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف العمل على معرفة التفاصيل وجب الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما هو اقرب اليه بالتفصيل المتقدم
لا يقال اذا انسد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة بعد انسداد باب العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلها كالظن بحجية غيرهما
وتفاصيله لمشاركتهما في كون كل منهما دليلا مظنون الحجية والقطع بحجية احدهما مجملا غير صالح للفرق اذ الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول
انما وجب العمل بالظن في تفاصيل الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد باب العلم التفصيلي وهذه العلة غير متحققة في غيرهما
فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وبهذا يتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجية نوعه مجملا وبين غيره والجواب ان البيان المذكور انما يتم
اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها و
ليس كذلك لتحقق الخلاف في حجية خبر الواحد عند معارضته لنقل الاجماع او الشهرة او نحوهما وبالجملة ففرض العلم بحجيته على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية
غيرها ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن
وما قام مقامه كما مر ومنها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها دليل قاطع كظ الكتاب و
الخبر الصحيح واصل البراءة فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيان بحجية الاولين والعقل قاض بحجية الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلاثة من الاخبار الم
المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخبارية في الاول والسيد وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بمقالة الاخرين فكل حكم دل عليه
حجة قاطعة او ما ثبت حجيته بقاطع كظ الكتاب والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل البراءة لقطع العقل بحجيته حيث لا دليل
معلوم الحجية عند العامل به على خلافه لا يقال ان اريد حجية ظ الكتاب والخبر الصحيح في الجملة سلمنا قطعيتها لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان اريد حجيتهما
مط وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعيتها ح ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع والسيرة على حجيتهما ح واما
الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتها في الجملة وروايات التعليل المتواترة بين الفريقين وان دلت على جواز التمسك بالكتاب مط لكن شمولها للصورة المذكورة
ظني ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند على حجية الظن في الالفاظ انما هو الاجماع وهو مم في محل النزاع مع انه خطاب الى المشافهين ولا اجماع على مساواة
غيرهم لهم فيه على الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد على ان وظيفة الفقيه البناء على ما افاده ظ الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته ولا نزاع في

عنده

صح هذا الحكم عند العاملين بها وان تنازعوا في حجية بقية الطرق وفي تعيين الارجح عند التعارض والاختفاء في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا مبنيا على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض فهو مبني على انسداد باب العلم فيما اثم بعلم فيه بقاء التكليف هو لا يتم نفلية وعلى حجية ظاهر الكتاب و الخبر الصحيح ولنا ايضا ان نتمسك بظاهر رواية الثقلين ومنع الاجماع على حجية هذا الظاهر مردود بان الاجماع لم ينعقد على حجية الظن في الالفاظ باعتبار خصوصيات موارده بل انما انعقد على عنوان كلي وهو حجيته في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما يثبت صلوحه لمعارضته فمن لم يعول على هذا الظن في مقام فانما هو لعثوره بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظن في نفسه كما مر الاشارة اليه ونحن حيث لم نعثر بما يعارضه لانحصار الطريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد منعناه لم يكن لنا سبيل الى العدول عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الحمل على ظ الكتاب على تقدير تسليم حجيته مط لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى على حجية الخبر الصحيح ان كان من حيث الخصوص ثم لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة الصدق لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي يظهر بالتتبع في كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير جمود على الصحيح مصطلح المتاخرين كما نبه عليه بعضهم ولذا تريهم كثيرا ما يعملون بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كان عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات المعتبرة للوثوق وان كان من حيث حصول الظن بمؤداه تعبدا فهو مع عدم جريانه في مقام تعارضه اما ان ادعى فيه امر مشترك بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود عليه فما نحن فيه ان لا اجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فثبت الانسداد وتعين التعويل على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصود من حجية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا هنا في مقابلة من انكر حجيته مط الرابع ما ذكره جماعة وهو المعروف بين المتاخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة وطريق العلم اليها منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بما فوق الطاقة فيتعين التعويل على الظن لقطع العقل به من جهة قربه الى العلم والتعليل الاخير ملائم منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا توجب تعين العمل بالظن بل الاعم منه ومن غيره واذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا نم انسداد باب العلم لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة فعدم تعيين له لم طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما لو تعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما توهم لان حرمتها تشريعية فترتفع حيث يخرج الاحتياط كالصلوة الى غير القبلة عند تعذر معرفتها بتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد به على تقدير عدم نهوض دليل اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على غيره فهو متجه الا ان الكلام ح على تقدير غير واضح وان اريد به بيان كون الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا على هذا الدليل فضعفه ظ لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل طريقا من العمل بالظن لعلمنا بعد مراجعة الشرع بانه قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الخاصة الناشئة منها كما عرفت وجهه ثم مع تسليم تمامية الدليل المذكور انما يثبت من التمسك به بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها لا منه نصب طرق مخصوصة لمعرفتها اجمالا او تفصيلا لو ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب العلم اليه والاول مخالف لما عرفت من انه في الوجه الاول والثاني مخالف لما احتجوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مط بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام وبقاء التكليف بها ما لا يساعده على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مط وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي بقاؤه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق ولا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام المقررة في الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى ان علمنا بانا مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا تعين فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بانه كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا الشارع طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد والشهادة واليمين فاذا انسد علينا باب العلم الى معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه فقد انسد باب العلم فعلى ما قررت من حجية الظن في الاصول اذا حصل لنا ظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكرت من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجيته في الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف وترك طريق التمحل والاعتساف فان الذي يظهر لنا من طريقة اصحابنا قديما وحديثا اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة والزامهم باصالة عدم حجية ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع من اطباقهم على ذلك بعدم حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به واما ركون بعض من تاخر من متاخريهم الى هذه الطريقة فمبني على ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما تندفع به الضرورة من طرقها وقد عرفت ان ذلك بمجرده عندنا لكنه انما يوجب جواز العمل بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول فانا انما نريد التعويل عليه فيها على تقدير الحاجة في الفقه فانا قد حصول الظن بهذه المسئلة الفاتية لو حصل فقد الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو المقصود ثم انهم اوردوا على الدليل المذكور من وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن اذا لم ينصب له طريقا مخصوصا وهو مم للاجماع على حجية بعض الطرق كظ الكتاب واصل البرائة والجواب ان الطرق المعلومة لا تنهض الا بمعرفة

قليل

قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها مما لا طريق قطعيا اليها فيتعين التعويل على الظن في معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجية اصل البرائة مع ورود خبر الواحد على خلافه وفيه نظر يعرف مما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البرائة حيث لا يعلم معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر الواحد وغيره والثاني ما ذكره بعض المحققين وملخصه انا لا نم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه امارة قام على حجيتها قاطع ويمنع بقاؤه حيث ينتفي فيه الامران فنعمل فيه باصل البرائة لا لكونه مفيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا ولا للاجماع فيمنع ثبوته في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا ظن ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما يكون لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة يحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه كوجوب الجهر والاخفات في التسمية حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منها واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكليف فيما عدا القطعيات ولو في الجملة فلا ينفع الى المنع المذكور العمل بالاصل انما يتم حيث لا قطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا متجه لا يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان تؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد في مطلق الظن الى القول بالبرائة لا للاصل بل للادلة الخاصة ولا ظ جواز التعويل على نظر ح اما لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في دفع ما قام عليه حجة في الظ لا سيما اذا اخرج عن حد الحصر وقدمنا ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب ح فينفي العدد ولغو العمل بالاصل او لا بلا فائدة ولا يخفى ما فيه لان الغرض المذكور مما يحيله العادة واذا كان ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدد عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور اجمالية على كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفة تفاصيلها من اجزائها وشرائطها الا بالظن ولا يجب العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجود امور لخرفيها ما عداها وكذا الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه ككون البينة على المدعي واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيها من العدالة وغير ذلك الا بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير الاجزاء والشرائط المعلومة في محل المنع لا سيما اذا اختص موضع الشك بالمسائل الخلافية مع انتقاضه بما لو ادى نظر العامل بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها بحيث لا ينبغي قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويعمل في غير موارده بما يعمل به العامل بالظن عند تصادم الظنون او التردد من الالزام بالصلح او الاحتياط او التخيير ووجه الدفع ما عرفت الثالث انا لا نم قطعية مقتضى اصل البرائة مط ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما بعده فلا لان علمنا الاجمالي بثبوت الاحكام فيه يمنع عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني الناشئ من جهة الاستصحاب فهو ايضا مستفاد من ظواهر الايات والاخبار ولا دليل على حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود خبر مفيد لظن اقوى منه وهذا ضعيف لان التحقيق عندنا ان اصل البرائة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت عنده حجيته وبين عدمه نعم لا يتجه التمسك به في الماهيات التي علم التكليف بها اجمالا عند جماعة فالمتجه على هذا القول اعمال اصل الاشتغال و الاتيان بما يحصل معه اليقين بالبرائة على ما مر الرابع ان قوله ويؤكده الخ مدفوع بان تلك العمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظ الكتاب حتى فيما هو المبحث ممنوعة وان تمسك فيه بالاخبار فهي ظنية الشمول للمقام وان فرض التواتر فيها وهذا ايضا ضعيف لان الوارد انما جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لقطع العقل بالبرائة عند عدم الدليل ولم يجعلها دليلا مستقلا ولو سلم فهي من الادلة الظنية التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا يعارضها ما ثبت عند العامل بها كونه معارضا من الادلة الاخبار وان كانت ظنية لان الاجماع منعقد على حجية الظن في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض وقد مر الاشارة الى ذلك مرارا الخامس ان قوله يحكم بجواز تركه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا ينطبق على مقصوده لمنافاة ذلك لما ثبت من الشرع يقينا وان اراد نفي الوجوب مع الحكم بالاستحباب فهذا انما يصح بترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البرائة وفيه كر على ما فر وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من الترك بالاصل ليتحقق الاستحباب ففيه انه على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر هو الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين لا يجوز ان يكون الرجحان معنونا بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستحباب فاتضح ان غسل الجمعة من قبيل الجهر بالبسملة والا لما علمنا فيهم حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل البرائة وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار القسم الثالث كما هو الظ من كلامه فيثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعمه من ان ذلك يؤدي الى بقاء الجنس بدون الفصل على تقدير ان يكون فصله المنع من الترك فمدفوع بان الممتنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص في الواقع لا بقائه مع عدم ثبوت فصله الخاص الا ان تو عدم ثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكليف الا بعد البيان وان اطلق الوجوب او التكليف مجازا او اصطلاحا فان الكلام في المعاد من الالفاظ فنقول لا خفاء هنا في ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما الشك في تعيينه المعتبر في فعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى اثبات الاخر به طريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا رفع لما تقوم به في الواقع وفيه ان الاصل المثبت لا تعويل عليه بل التحقيق في الجواب ان العلم بتحقق الرجحان في ضمن احد النوعين فيما تعارض لو مثر ولما علمنا به يعلم المكلف به يستلزم بالضرورة تحقق الرجحان الفعلي الظ في ضمن ما يؤدي اليه طريق المكلف من الوجوب والاستحباب فاذا اعتبرنا اصل البرائة طريقا الى نفي المنع من النقيض دون الاحتياط طريقا الى اثباته يثبت الاستحباب لتكامل اجزائه فان طابق الواقع والا فالرجحان الثابت ظاهرا مغاير للرجحان الثابت واقعا من هذا البيان يظهر ان الاستحباب الثابت في المقام حكم ظاهري لا ملفق منه ومن الواقعي فاتضح ان التمثيل بغسل الجمعة هو المطابق لغرض المورد حيث

بيان طريق التخلص عن العمل بخبر الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستحباب كما لا يخفى السادس قوله فيما لم يكن مندوحة الى ان اراد التخيير بين الادلة
نفسه ان دليل القولين بيننا فظاهر بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابل اصل البراءة حتى يعدل عنه الى الاصل الظنية بل الكلام في جريان الاصل هنا كما
الكلام فيه حيث لا نص فيه فانه لا معارض للاصل في تلك الادلة الا الاحتياط وهو مما لا يلتزم بها المستدل الا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين
حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين او الرجوع الى المجتهد ففيه انه لا مغني لاصل البراءة فيه لثبوت التكليف فيه على كل التقديرين
وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا من الدليلين وان امكن اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى
الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار باعتبار
معارضته لمثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبني على الاعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم تساقطهما
بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف الفعلي مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق
الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من البيان المذكور ليس طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخلص بناء على
عدم التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وهذا كما ترى واضح مما قررنا ان هذه الاعتراضات غير ناهضة بدفع الايراد المذكور بل التحقيق في دفعه ما قررناه
اولا من ان المقطوع به من الطريقة هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة حيث لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم تعين التعويل على الظن فان قلت
للمورد ان يقول لا نسلم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويبقى على اصل البراءة
فيما عداها قلت ان اردت ان الاصل براءة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل
به اليه ولا اقل من الاصل وان اردت ان الاصل البراءة عن العمل بغير الاصل في غير تلك الموارد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة
في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح نعم لو ثبت الظن بذلك صح التعويل عليه ولا كلام لنا فيه لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور ايضا بدعوى القطع بعدم
مساعدة الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الطريق المذكور في مثل هذا الزمان لاداء ذلك غالبا الى تفويت كثير من الاحكام فيحصل المقصود
فيتفرع على هذا الوجه بالتقرير المذكور اشكال لان الاول ان مقتضاه حجية جميع الظنون المتعلقة بالاحكام وهو ينافي للقطع بعدم حجية بعض الظنون
كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل الى اخراجها بالاجماع لان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص وايضا مفاده حجية الظن من حيث كونه ظنا
وهذه جهة واحدة فان صحت صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها جهة تعليلية فان تمت وجب ان لا يتخلف عن مقتضاها في مواردها واجاب عنه
الفاضل المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان بعد ما ورد في الشرع من النهي عن العمل بهما وحكي اعراضه الى التخصيص وفيه نظر لان نهي
الشارع عن العمل بمقتضاهما لا يوجب عدم حصول الظن بهما فان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس عند حصول اماراته وغاية ما يمكن في توجيهه ان يقول يستكشف من نهي
الشارع عن العمل بهما عن وقوع الخطاء في افادتهما غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف مقتضاهما الحاقا له بالاعم الاغلب فيدفع به الظن الحاصل بمقتضاهما للتعارض و
هو كما ترى لمنع اصل التعليل ولا وجه للزوم التكافؤ في ثانيا وطرفا الاتعبد (?) مواضعه القياس من فوائح العمل بالرواية ثم انه تمسك في منع الاخيرتين على عدم افادة القياس
الظن بما ورد في الاخبار المتواترة من النهي عنه مع ما في بعضها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله الحكيم العليم وما ورد من
ان الله لا يسئل كيف ولا كيف ... وما يرى من جمع الشرع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في منزوحات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المشابهة
والمماثلة منشأ لحصول الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث لم يفرق بين النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس
ادم بالطين وبما دل على بيان وجه بطلان القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول يوجب الوضوء
مع انه اكثر من المني وصلوة الحائض لا تقضى مع انها اكبر من الصيام وسهم المرأة نصف الرجل في الميراث مع انه اقوى منها الى غير ذلك فما لا يدرك العقل
منه الحكمة اذ لا قطع بان لا يجوز الحكم منه بالاوهام البادية التي تزول بملاحظة ما ذكر اقول دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم اصلا اما انه
الضم عنه في مرتبة دعوى بعض الاخباريين قطعية الاخبار سندا ودلالة من جهة اقترانها بالعلم بها وكلاهما مكابرة يشهد بصريح الوجدان على خلافهما وكيف كان
فالوجوه المذكورة مدفوعة اما اجمالا فلان العلة في القياس كما قد تكون معلومة فيعلم تعدي حكم الاصل الى الفرع كذلك قد تكون مظنونة فيلزم منه دعوى
ان العلة اما ان تكون معلومة او تكون مظنونة وانه لا واسطة بينهما مخالف لما يشهد به الاعتبار الصحيح فان اختلاف مراتب ما يوجب لحصول الاعتقاد قوة
وضعفا يوجب اختلاف اثارها فينبعث منه القطع او الظن بمراتبها كما في الحدسيات واما تفصيلا فلان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها وانما
ينافي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين مع ذلك يحصل الظن عند وجود اماراته ولا امتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن
الظن قبل حصوله ثم الى بقائه وبعد حصوله ويقتضيه فالنهي عنه باعتبار البناء عليه في العمل على حسبه ولو كان النهي عن العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق
الحكم الاخير واما ما في بعض الاخبار فان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يهتدى اليها وهذا منزل على الغالب فان حكم بعض الاحكام مستفادة
من العقل والشرع ومنها ما يدل على تطرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض منها بيان تخلف اصابة القياس في تلك الموارد مع حصول
الظن به فقط لان مثل التخلف المذكور متحقق في الاخبار بل في جميع الظنون فيها الكاشف عن خطاء احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة
الظن في الجملة بل المقصد الرد على ابي حنيفة واشباهه من العامة القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصد ان كثيرا من انواعه لا يعتد بها لانها بمرتبة الامثلة المذكورة
او اضعف منها فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجج واما ان بناء الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في منع حصول الظن بالقياس وان
لا اثر له في منع حصول العلم في تنقيح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه يحكم الشارع بصحيح ... بوجوب الظن بالمناط الموجب ...

نعرف الفرق بينهما

نظر ذلك

الى سائر العقود وحكمه بايجاب قضاء الزوجة بالدخول بها مثل التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط الموجب
لاستحباب الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منقحا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه مما
لا يحصى الثاني ان التكليف بالاطاق وانسداد باب العلم لا يوجبان العمل بالظن الواقعي الفعلي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن
في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس والاستحسان وتعدد الاستثناء اذا تعارضت سائر الادلة اعتبر الظن الواقعي ورجح على
غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا لما فيه من شانية افادة الظن اذ لا فرق في
نظر العقل بين الظن الشأني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا لما فيه من شانية
افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد الطرق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا لما فيه من شانية افادة
الظن على انا نقول لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شانية افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط في
العلية في حكم العقل بحجيته وهذا ايضا جهة واحدة فاللازم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا للظن الفعلي الى الظن الشأني
لا يجدي في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشاء العدول ان ما يفيد الظن في نفسه لا بد وان يتعلق حيث توجد امارة ثبت عدم اعتبارها شرعا فاذا
كان مقتضاها مخالفا للامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا صح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل بجواز العمل بهما معا لامتناع حكمه بالتخيير لوجود
المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارات في انتفاء المرجح الشرعي تعين المرجح العقلي من
تقديم ما افاد الظن الفعلي على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتباره للعقل اعتبار الحجية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحجية فيما اذا
اختلف الامارات مقتضية لحجية احدها ويلزمه حجية القياس والاستحسان عند موافقتهما للدليل المعتبر بل يلزم منه حجيتهما في نفسهما غاية الامر عدمه
هو فيهما بدفع ما يعارضهما كالاصل مع انهم منعوا عن حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما من الادلة التي ثبت عدم اعتبارها شرعا كالخبر الفاسق
عند من يقول به الثالث ان الاثم انسداد باب العلم بالنسبة الى مؤدى القياس ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤداه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه
شيء هو فغاية ما يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤدى بها نفس مؤداه يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه
مؤدى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى دليل اخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه نظر ايضا لانه ان
اراد بالعلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان الحجية اعني مادية القياس كما هو الظاهر بنا منه في ابداله الى العلم بعدم كون القياس حجة
ولا حاجة له في دفع الاشكال كيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام
دليل اخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن انسداد باب العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس في
زمن انسداد باب العلم ضروريا فمع تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس
هنا كما هو ظاهر كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح وخطاء فاحش وقد عرف مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فنقل ان شيعته
تبرئت منه حتى انه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم استبصر فتاب ورجع اليهم وبالجملة لا نرى احدا من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس والاستحسان
مادام منا الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان قدر ان شيئا منها ليس بقطعي فمنع قيام ضرورتهم على ذلك
مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما تنزيله للاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من التشريع والتدعية (?) والاستقلال في حكم الا فيما
العلة ذلك لا لان الشارع حكمه كذا لاجل العلة كما في الخبر العمل فيه ما فيه اقول بل التحقيق في الجواب ان يقال انسداد باب العلم وبقاء التكليف
انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد من حيث كذلك وهذا مطرد
في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرء عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم
بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم بما عدا تلك من الظنون
المحتمل الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجيته فيعتمد على كل ما لا دليل على عدم
حجيته مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضه مما ثبت عدم الاعتداد بمعارضه واعلم انا لو التزمنا بانسداد باب العلم الى الاحكام مع بقاء التكليف
بها فلا بد اما ان نقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا وح فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وان قلنا بان
قضية ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كسائر الاحكام العقلية الظاهرية كالبرائة وشبهها وقد عرفت
مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل الى الاقرب الى الواقع من بعده و
لو مع قطع النظر عن القياس مثلا وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر من استشكال الفاضل المعاصر من اخراج الظن القياسي والتجائه الى منع حصول الظن به تارة
ومنع بطء حجيته اخرى ويجوز ذلك من الوجوه المتقدمة توهمه للوجه الاول وهو كما ترى وكيف كان فالمعتبر على الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل امارة من
الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها ولا اقرب منها في النظر الى اصابة الواقع بعد الاغماض عما ثبت عدم حجيته سواء افاد الظن اولا والفرق بين ان يعتبر
الامارات على احد هذين الوجهين وبين ان يعتبر على وجه التعبد ان الامارة المعتبرة على وجه التعبد لا يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب في النظر
الى الواقع وان فرض حصوله فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان نظر الشارع فيها الى الاتفاقية كما في العمل باصل البراءة والاستصحاب بخلاف الامارات المعتبرة
على احد هذين الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن او الاقربية ومن هنا يتضح ضعف ما ظنه المعاصر المذكور حيث زعم ان القول

مع بقاء التكليف

بحجيتها

بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا انا نقول ما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحي ويكون الى
الرجوع اليه تعبدا لعدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافي احتجاج بعض الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه
ضعفه انه لا يكفي في كون امارة تعبدية عدم اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بالاقربية في نظر العامل كما عرفت والمنع من قول
قول الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلي لا بالاقربية بل التحقيق ان المنشأ في ذلك ما نقرره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة الكتاب والسنة على
وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن والاقربية في نظره وهذا مع اتحاد المفتي موضع وفاق واما مع تعدده واختلافهم في الافضلية و
الاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يأخذ بما هو الاقوى والارجح في نظره في اصابة الحكم وانه قول الافضل والاورع وهذا مع بطلانه كما لا يخفى لا ينافي
كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكرناه اذ لا يلزم من تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن الفعلي مع احتمال ان يكون المراد كون قول الافضل والاورع
اقوى وارجح في نوع حكم الحجية له فلا ينافي كونه تعبديا اصلا بل يكون الترجيح ح تعبديا كالاصل لتقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض
فان وجوه الترجيح فيها تعبدية كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية مط فلا كلام وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية فهذا يستشكل الفاضل
المذكور من جهة منافاة ذلك لعدم حجية القياس اذا لم يفد الخبر الظن وافاده القياس فان القول بان الخبر حجة وان لم يفد الظن قول بحجيته تعبدا والجواب
عنه اولا بمنع افادة القياس الظن لا سيما اذا عارضه خبر وثانيا بانا لا نعلم ح بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل به هذا وعدم حصول الظن بذلك بل نعمل با
لاصول والقواعد ونحكم بالتخيير ح ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس ترجيحا له بمقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير او نقول عدم حجية خبر الواحد تعبدا
بناء على حجيته لا يوجب ان يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشأني ففي الفرض المذكور ولو لم يكن احتمال ثالث بان كان على
طرفي النقيض او كان الاحتمال الاخر معلوم البطلان قدم الخبر على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وجرد النظر عن القياس كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال
اخر لامارة اخرى معتبرة قدم الاقوى منهما ومع التكافؤ بني على التخيير بينهما ولا يلتفت الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده
منزلة العدم في عدم الاعتداد به واما الوجهان اللذان اجاب بهما ففيهما ايضا من الضعف ما لا يخفى اما الاول فقد عرفته واما الثاني فلانه ان بني على ان قضية
الانسداد حجية كل ظن فعلي واقعا فهذا ابتناء القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بني على حجيته ظاهرا كما مر في الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين فقضيته
اعم من الظن الفعلي والاقربية مع بعد الثاني فيجيء على هذا التقدير ان يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى ان مقتضاه حجية الظن الفعلي الذي لا دليل
على عدم حجيته خاصة فحينئذ يبنى على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني فضعفه واضح لانه اذا كان في مقابل الظن الفعلي الغير المعتبر امارات واخبار متعارضة بينهم
مختلفة بالقوة والضعف لزم التخيير بين الكل لان الحكم بمساواة المرجوح مع الراجح وقد كان في الدليل العقلي على خلافه وانما اعتبر التخيير بين مودى
القياس واقوى تلك الامارات خاصة ففيه ان الظن القياسي بعد قيام الدليل على عدم اعتباره بمنزلة عدمه فكيف يرجح مودى على مودى الذي
دل الامارة الضعيفة عليه ايضا لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه لعدم اعتباره عند معارضة
الامارة الاقوى منها الثاني انه لو تم ما ذكره من ثبوت نفيه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص والظنون من الطريقة
المتداولة بين الاصحاب عدم حجية كل ظن لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى قضيته ما ذكروا اصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم والظنون من
الشريعة اصالة عدم حجيته بعد انسداد باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا قديما وحديثا جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه
ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرف ذلك منهم بالتتبع في مطاوي كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع باصالة عدم حجية
الظن بعد انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات والروايات الدالة على عدم جواز
التعويل على الظن مط وح فما كان الاصل في كل ظن ان يكون حجة كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان الظن من طريقة الفقهاء
العمل بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فان اراد به نفيها اثباتا كما هو لفظ فتوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط خبر الواحد اذ لو كان العبرة بافادة الظن لما
كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بفاقدها على الاطلاق وجه لظهور ان الظن لا يدور مدارها واضعف من ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية
خبر الواحد بالخصوص على ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم او التنبيه على عدم قيام دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في
ان مساق كلماتهم واعتنائهم بمباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة حجية الظن مفيد للعلم فيمتنع
حصول الظن بخلافه من امارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض واما ان اصحابنا لم يعولوا على هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك
لتمكنهم من العلم او الطرق العلمية اليها والتقدير فيما عدم التمكن من العلم فلا يكون حكمنا منافيا لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول التاسع
ما استدل به العلامة في النهاية وغيره وهو ان خبر الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظ البطلان بيانه على تقدير عدم وجوب العمل
بالظن يلزم جواز الاخذ بالموهوم الذي هو الطرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة و
لا يخفى ان هذا الدليل بظاهره ظ الفساد للقطع بان الشارع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات والاحكام فكيف يكون الاخذ بالموهوم قبيحا مط فالوجه ان
يبنى على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني قوله الظن الى العلم من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل المتقدم فاصل التقرير هكذا التكليف بمودى الادلة او بالاحكام
ثابت بالضرورة وطرق العلم اليها منسدة كما بيناه في الوجه ان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور ويجب التعويل على الظن المستفاد من خبر
الواحد لان ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظ البطلان فيكون المغايرة بين الدليلين بمجرد المغايرة في احدى المقدمات اقول ان قرر الدليل المذكور على حجية
الظن في الادلة استقام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على التقرير الثاني فان قيل لا نم ان

ترجيح

ترجيح المرجوح في النظر على الراجح منه قبيح واما المسلم فقبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل
بالظن مط وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فمكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض المذكور
برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة بالدليل الشرعي فمدفوع بان
حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور بقطع بقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي هذا وبعض
المعاصرين بعد ان فسر الترجيح عبارة الدليل بالاختيار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح و
المرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو
بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما في تأويله مع ضعف تعليله اما الاول فلان تفسير المرجوح والراجح بالقول و
العمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتباره في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالراي والعمل ثم تفسيره الرجحان الذي هو مبدأ لاشتقاقهما باستحقاق فاعله
المدح او الذم غير سديد لانه بهذا المعنى مبدأ لاشتقاقهما بمعنى لخروجهما المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطفه الذم على المدح في تفسير
الرجحان لا ينبغي واما الثاني فلانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا تقتضي المشاركة في الحكم والعيبية ثم فارق الفرق
في الصدق والكذب بموافقة الواقع ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت ... لاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا نم حسن القول المظنون الصدق
هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او تم عند عدم القطع وهو مم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه مم
لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتي والعمل به ضروري وعامة
الاخباريين غير رادعة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة وسننبه على فساده بما لا مزيد عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع
لهم فانا نظنهم يخالفون في وجوب العمل بالاخبار ولو في الجملة وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون بالاجماع والضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى
الحكم القاطع الظاهري فغير معقول مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد والالزام بالاحتياط قد يتعذر في بعض الموارد مع انه
حرج وضيق ينافي ما دل على نفيهما عن الشريعة مع انه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم
نقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا العاشر ان مخالفة خبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل
العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى لان علمنا بان الله لم يكلفنا بما لا نتمكن منه من تحصيل العلم يؤمننا من الضرر واخرى بمنع الكبرى لان ظن
الضرر يقتضي اولوية الاحتراز محافظة على الاحتياط دون وجوبه ولو سلم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية
المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاول دون الثاني والجواب اما عن الاول فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام
وح فلا علم بعدم التكليف فيما لا نتمكن فيه من العلم هذا اذا اريد به العلم الابتدائي واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطريق علميا ولو ظاهرا
فالايراد المذكور مما لا مدفع له لظهور انا لا نسلم بعد انسداد باب العلم الى الاحكام بقاء التكليف بها في حقنا مط بل بشرط مساعدة طريق اليه علمي
لو بملاحظة انسداد باب العلم فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبا او تحريما على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجية الظن به
عندنا على ثبوت الضرر كان دورا وعن الثاني بان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مط على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب لعدم القائل
بالفصل ومنع استقلال العقل بامر المعاد غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لاقتضى
التعويل على الظن في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام ويعرف ما فيه مما مر تقريره على هذا الدليل وسابقه مما مر من الاحكام
والجواب الحادي عشر ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم اوفى في اثبات ما هو المط من القول بحجية خبر الواحد
من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد من الخبر الواحد لانه المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع دون ما فهم من لفظ
الخبر وفيه نظر لان النبأ والانذار يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر والمنبئ سواء كان بطريق النص او الظهور والاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ
عند خلوها عن المعارض مط كما مر واعلم ايضا ان الادلة المتقدمة على حجية خبر الواحد ليست متحدة المفاد فان منها ما يقتضي حجيته في الجملة كالاجماع والسيرة
وزعم الفاضل المعاصر ان اية النفر واية النبأ تدلان على حجية الخبر المفيد للظن من جهة افادته له وفساد هذا الوهم في اية النفر واضح لان الانذار عبارة عن
الاخبار باصابة المكروه والحذر عنه عبارة عن الاجتناب عنه وهما يجامعان الشك بل الوهم ايضا واما في اية النبأ فربما كان فيه نوع خفاء نظرا الى انها
تدل على خبر الفاسق فيها بالتبين وهو طلب ظهور الحال فيصدق على المظنون لصدق الظن عليه وايضا الارتياب في خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن وقد دل
مفهوم الاية على قبوله فيكون المراد بالتبين في خبر الفاسق ما يبلغ به درجة خبر العادل في افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة
يدل على قبول خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا جهالة على تقديره لان الظان بالشيء ليس بجاهل له وايضا التقدير مخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن و
فساد هذه الاحتمالات مما لا يكاد يخفى على من له ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه فنقول اما فساد الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا طلب
الظن ولهذا يصح ان يقول ما تبين عندي هذا الامر ولكني اظنه فينفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكان لفظ البيان والتبيان والتبيين ونحو ذلك كان
الظاهر والظهور واطلاقه على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهومه اعم منعنا المساواة بين المفهومين واما الثاني فلان الاية على تقدير دلالتها
بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته للظن حتى تسري الى خبر الفاسق المفيد له بل للتعبد كالايات الدالة على حجية
الشهادة ومما يؤكده ان خبر الفاسق يفيد الظن غالبا كخبر العادل وان كان اقل بالنسبة الى الترجيح فلا وجه لاطلاق القول بحجية خبر العادل وعدم حجية خبر

الفاسق

الفاسق بل كان ينبغي ان يتوقى ان جائكم خبر لا يفيد كما الظن فتبينوا اوما يفيد هذا المفاد واما الثالث فلان الجهل نقيض العلم فالظان جاهل قطعا
كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا يفيد العلم غالبا فيلزم نقض اعتبار المفهوم لانسلم التعليل لجريانه في خبر العادل ايضا لان العلم بالطريق المعتبر
شرعا علم بالعلم قطعا وان كان بالنسبة الى الظن كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل اعني العمل بجهالة واما الرابع فلان التقدير كراهة ان تصيبوا
وتقدير المخافة غير مناسب للمقام وزعم ايضا ان خبر العلامة مفيدة لحجية الخبر المفيد للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار ان نزلت على ظاهرها كان المستفاد
منها الترجيح باحد الامارات المذكورة فيها تعبدا وابن هذا من دعوى دلالتها على حجية الخبر الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصود منها
ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه ونظائرها فهذا لا يقتضي حجية ما يفيد منها الظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى
الاخبار الغير المتعارضة لان الخبرين المتعارضين اذا عارضهما امارة غير معتبرة كالقياس اندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ باقوى منهما
مع افادة شيء منهما للظن الفعلي حجة المانعين امور الاول الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن والذم عليه كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فان ما للعموم فيتناول المقام ايضا وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات
الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن اتباعه والجواب اما اجمالا
فلان هذه الايات على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من خبر الواحد بالعموم والاطلاق فتعارضه بالايات التي دلت على
جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها وتقييدها بها فان قيل النسبة بين الايات الواردة في المقامين عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول
خبر الواحد يتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان الايات الدالة على حرمة العمل بالظن يتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فينبغي ترجيح تخصيص
بالاولى لمجرد الترجيح قلنا الاتفاق في ان خبر الواحد غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات الدالة على حجيته مطلقا على صورة افادته للعلم تنزيل لها
على الفرد النادر بخلاف العكس وكذا بمثله مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما متكافئان فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن
المعارض سلمنا لكن تناولها لجميع الازمان والاحوال من باب الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفناه من الادلة القاطعة على حجية الظن عند
انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها بها والتحقيق ان لا معارضة بين تلك الايات لان ما دل منها على جواز العمل بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه
مفيدا للظن بل من حيث كونه خبرا واحدا وما دل على عدم جواز العمل بالظن انما يدل على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث كونه خبرا واحدا فلا منافاة
بين حرمة التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد وبين جواز التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد والاستصحاب ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحا
منها تشريع محرم وعليها من حيث نفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه الايات حرمة العمل بالظن مطلقا فان صح لزم منه حرمة العمل بها ايضا
لان مفادها الا الظن بها فيلزم من وجوده عدمه فهو محال وفيه نظر لان المتبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير كونه ظنيا النهي عن العمل بما عدا هذا الظن
مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره عن الحكيم على ان للخصم ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير الكتابي والظن الحاصل من خبر الواحد فيكفي الكتاب
على حجية الظن المستند الى الكتاب في حق المجتهد حيث لا يعارضه ما يثبت حجيته عنده كما هو الشأن في كل حجة ظاهرة واما تفصيلا فنقول الحكم في الاية الاولى مختص
بالنبي ص والتعدي الى غيره يستدعي دليلا وهو في المقام منتف ويمكن دفعه باية التأسي مع ان عموم الاية مبني على ان يكون ما موصولة لا موصوفة وهو غير معلوم ذكره
بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الاية على التقدير الثاني ايضا تفيد العموم لان عموم الموصوفة افرادي لا مجموعي وايات الذم انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن
في اصول دينهم فلا يدل على تعميمها الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي فالمناط ثم ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل المورد مع ان بعض الايات ظاهر
او صريح في الاحكام كقوله تعالى قل آلذكرين الى قوله نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد با
العلم في الاية الاخيرة ما يتناول الظن لشيوع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وبهذا يجاب عن الاية الاولى ايضا ومنه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة
وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناول الغير الحاضر لمجلس الخطاب وغير الموجود في زمن الخطاب الا بالاجماع وثبوته ثم في محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك
في تعميم الحكم بالرواية الدالة بعمومها على التعميم ان ثبتت وجعل غير حد الاحاد لئلا يؤدي حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب ايضا بان هذه الايات انما تدل على حرمة
العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلنا امارة قام على وجوب العمل
بها قاطع على حكم واضرابها عنها اتباعنا لها اتباع للقطع وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيده قوله في الاية الثانية انها وردت ذما على الكفار في اتباع الظن ولا ريب انهم
كانوا يتبعون ظنا لا قاطع لهم على حجيته مع انه لا معنى للذم على اتباع الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام مزيد بيان يأتي في مبحث الاجتهاد والثاني الاخبار
الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي اخرى لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه الحديث وفي الحسن ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم
تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل بالشهادة
واخبار ذي اليد وظواهر اللفظ وغير ذلك وقد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذي حكاه السيد
في جواب مسائل التبانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من
يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف

للامامية

للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي
يعلمه منهم كل مخالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول انما عمل باخبار الآحاد المتأمرون الذي يحتشم التـ
التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه
سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في المعالم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحققه على خلافه ونقل
السيد له غير خارج عن كونه خبرا واحدا في التعويل عليه نقض لدعويه على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ الاجماع على خلافه حيث قال في العدة على
ما نقل عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي ص او عن واحد من
الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك
كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على
العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه
من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم و
سجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار
كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعى اجماع الفرقة المحقة
في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز
ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون
راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد
لجرى مجرى العمل بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد على
المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كزمنه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث
قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا ع وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فنعول على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع
الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه بالضرورة من المذهب لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة من طرق
الفقه العلم منسدة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام فلا يتمشى الاجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسألة الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء الاحكا
شرطه ان الظن يقوم مقام العلم عند انسداد الطريق اليه وهذا التزام منه بجواز العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخر من
التخيير بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ نصبه ما ذكره هناك وجوز الرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتاخرين رام الجمع بين الاجماع الذي حكاه ال
السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار التي يقطع بصدورها عن المعصوم ع قطعا عاديا بمعنى ما يطمئن النفس
بصدورها عن المعصوم قال وهذا مراد السيد بالعلم لانه معناه عرفا ولغة واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول
عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات ما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانا اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى مشاهدة او سماع وجدنا انفسنا
سكونا وركونا الى الخبر وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها
عن القرائن المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار المحفوفة بالقرائن مع انها لو كانت مقطوعة الصحة عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما في الظهور
والحجية كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفته للسيد لقرب عهده بزمان المعصومين ع ووجود القرائن
المعاضدة كما ذكره السيد وقد بدل ذلك على الغفلة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ تعويله على هذه الاخبار
التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وانكار الراوي عدالة امنا وانت خبير بان كلام المحقق لا دلالة له على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة
للعلم في نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه صريح الوجدان لا سيما اذا تعددت الوسائط وخصوصا اذا كان الاخبار عن المطالب العلمية مع ما نرى من كثرة الاختلاف
وتوفر اسباب الخلط والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا يطلع للشيخ ظاهرها فكيف يقطع بما يخبر عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا للعلم لجرى
الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد يعتذر للسيد بان اعتماده فيما ذكره على اوائل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم فغفل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به الرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض
بالظن الحاصل من اصل البراءة فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب اولا ان الاصل المجرد لا يفيد الظن بالبراءة لا سيما اذا ورد في مقابلته خبر معول عليه والى هذا
يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته الخامس انه متى وجد خبر واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى
من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد التجويز لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو
محل الفرض السادس ان النبي ص توقف في العمل بخبر ذي اليدين حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخران به وذلك يدل
على عدم قبول قول الواحد والجواب ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا من امتناع السهو والنسيان على النبي ص فهي مطروحة لانتفاء شرط
القبول في حقها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد انما يقبل مع استجماعه لشرائط القبول فلعل بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل عليه قبول
الخبر عند انضمام خبر الاخرين اليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا مع ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام لا في موضوعاتها ولرواية

انما دل على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبرا واحدا على عدم حجية خبر الواحد ظاهر الفساد الا ان يكون المقصود الزام القائلين
بحجيته ولا يخفى ما فيه **فصل** يشترط في قبول خبر الواحد بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال بحجية خبر الواحد من حيث
الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال بحجيته من حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اعتباري انه على
الاول لا يراعى في وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضة ما لم يثبت الاعتداد بمعارضته شرعا بخلافه على الثاني وهذا انما يتم على القول بعدم
انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا وتفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم اليها بناء على ما اخترناه من ان قضيته ذلك فتح باب
الظن في معرفة الادلة واما على ما بنى عليه جماعة من متاخري المتاخرين من حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا وجه لذكر هذه الشرائط الا
ان يلتزم بانعدام حصول الظن من فاقدها فيكون المقصود بذلك تعيين موارد الظن وهذا على اطلاقه ممنوع قطعا وان لفاقدها انما قام دليل على عدم حجيته كالقياس
والاستحسان وهذا على اطلاقه بعيد جدا منها البلوغ فلا تقبل رواية الصبي وان كان مميزا بلا خلاف بين اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا
واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سيأتي يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى لانه باعتبار علمه بانتفاء
التكليف خشية من الله فربما يجترئ على الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر في
الخشية منه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال وتنزيها عن رذائل الافعال او طلبا للمثوبة او القرب اليه تعالى بمعاينة المعرفة او خوفا من اصابته مكروه
دنيوي او تفويت نفع اخروي مع ان دعوى وجود الخشية منه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة الفاسق ربما بالنسبة الى كثير من افراده كما يشاهد بالعيان بل التحقيق
ان يتمسك في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناه بعد كونه مما نظن حجيته ان لم يقطع ونظن بخلافها واما على طريقة العاملين بمطلق الظن فلقيام الا
الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها فالعمدة الدليل عليه لو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر
الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في الاصول ايضا وجعلنا نقل الاجماع منه تم المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر المميز قياسا له بجواز الاقتداء به
ويدفع حجية القياس اولا ومنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وبيان الفارق ثالثا لتجويزهم الاقتداء بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العبرة في هذا الشرط بالنسبة الى
حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت فيه بقية الشرائط ولهذا قبلوا رواية ابن عباس واضرابه ممن تحمل الرواية قبل البلوغ
ولم نقف في ذلك على مصرح بالخلاف وما يتوهم من ان عدم قبول الصدوق لما رواه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتحمله عنه حال صغره غير ثابت كما
العقل فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا ووجهه اوضح من ان يبين نعم لو كان ادواريا واخبر حال افاقته قبل ان استجمع لبقية الشرائط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران
الاسلام وهو الاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظاهر كالغالية والناصبة والمجسمة ومن انكر بعض الضروريات
من غير شبهة او فعل ما يقتضي تكفير فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية هشام مع رميه بالتجسيم وقبول بعضهم لرواية
جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت ذلك عندهم وقبول ما ثبت عندهم للتأويل القائم امارة او دليل عليه او انهم انما عولوا على خبرهم عند
اعتضاده بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر عند خلو الخبر عن تلك الامارات كبقية الشرائط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض
الموارد على رواية علي بن ابي حمزة مع رمي بعض له بالنصب واحتج على اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان
الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف المتاخر بالمسلم الفاسق بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم به ايضا فدلالة الاية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور انما
يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ممنوع والا لزم اختصاصها ببعض الفساق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك
لا يعم الحكم كل كافر ويمكن دفعه بانه لما كان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بخبره ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل الى ضبط
محل الوثوق منع من قبول قوله مطلقا والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيشركه في الحكم البتة وفيه ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم الموافقة انما
يتم اذا كانت العلة وهي انتفاء الوثوق والاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو ممنوع وانما المسلم المساواة واما ما يتوهم من ان الاعتماد على الكافر
الثقة اكثر من الكافر الغير المتحرز عن الكذب ويمكن دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فاكثرية الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير
معتمد والاولى ان يتوقف تعليل الحكم بما ذكر مستفاد من سياق الاية فهو بمنزلة منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا وانه من باب تنقيح المناط وذكر الفاضل
المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها ثالثا وهو انا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم عدم تبادره منه غاية الامر الشك فيه وحينئذ فالحكم معلق
على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعيا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ويشكل بانه يكفي في قبول قول الكافر
عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر الكافر من الفاسق فلا نم العلم بعدم تبادره منه كما
يدل عليه قوله غاية الامر الشك وح فلا يتجه الاشكال عليه نعم انا نطالبه بالمدعى هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما سننبه عليه فالوجه ان يتمسك
بالاجماع المدعى على الاشتراط ان تم والا فان عول على ما حققناه من ان التعويل بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان الظن
بحجية خبر الكافر ان لم نظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى معرفة الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا
بحجية نقل الاجماع في الاصول لزم الاحتجاج به ايضا والا فلا مخلص عن القول بحجية ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف
الظن الحاصل بخبر الكافر فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل عليه الرابع الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور ولم يثبت
فلا يقبل رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناووسية والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك واختاره العلامة في

في احد قوليه وهو لا ينوي لنا ان الشيخ قد نقل اتفاق الطائفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون
فيكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالتقريب اوضح ومما يؤيده ما ذكرناه ما رواه الشيخ
عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به احتجوا بعموم قوله ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان واجيب تارة بان الاية تصدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا في دينه ملازما
لمذهبه ومحافظا على طريقته لاسيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان الامامي اذا لم يكن موثقا لا تعويل على خبره كما لا تعويل على
خبر الامامي الغير الموثق فالكف عن العمل بخبره الى ان يثبت ثقته وتحرزه عن الكذب بنوع تبين وتثبت وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان
منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه
مع بعد الفرض اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير تسليم وجوده بعدم القول
بالفصل واما في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما ثبت قيامه مقام العلم شرعا
والاول ليس معلوم الانتفاء مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم الاية للمقام من حيث
ان المراد بها الاهمال على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق علمي ثبت عنده
قيامه مقام العلم في الاحكام وتعديته الى غيرهم من فاقدي الوصف يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص وانتفاء الاول في محل النزاع واضح وعموم
الثاني لمحل البحث مم سلمنا لكن عموم هذه الاية معارض بعموم اية النفر فيما امكن ان يرجح عموم الاية الثانية لاشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالكو
ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواة الاخبار على ما مر بيانه فيصار عموم الاية الاولى اذ لا قائل بالفرق على انا نقول حيث اثبتنا بالبرهان المتقدم
وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبينا ان خبر الامامي غير الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف
مضافا الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الاية والرواية به كما يجب تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظائرها به بناء على ان المراد اتباع ما يفيده
الظن اذ مساقها كالكل واحد وهذا هو المعتمد الخامس العدالة ولنتكلم اولا في بيانها فنقول قد اختلف الاصحاب في حقيقتها الى اقوال الاول وهو
المعروف بين المتاخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة وارادوا بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها وبهذا ابدلك على عدم العبرة
بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر والصغائر واخرون باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر
ثم اختلفوا في تعيين الكبائر فالاشهر على ان المصرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله تعالى عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار المشتملة
على ان الكبائر هي ما توعد الله عليها النار او وجب لها النار وهي لا تختص بكون الوعد في الكتاب الا ان يستظهر منها ذلك بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون
المذكور فيها من المعاصي الموعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كبائر وانما يطلق الصغيرة عليها بالقياس الى ما هو اكبر ونقل مجمع البيان نقل اجماع اصحابنا
عليه واستشكل هذا القول بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكبائر على هذا القول واجيب بان من عرض له ذنبان
احدهما اكبر من الاخر ومالت نفسه اليهما بحيث شق عليه الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كما لو عدل عن الوطي الى القبلة
ومثله النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عرض له قتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة
بترك الاكبر وربما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشرع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما يشك
بحرمته ان يكون كبيرة ما لم يثبت الخلاف وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل النظر الى الاجنبية من الصغائر
ومثل شرب الماء المتنجس وشبهه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ حد الرخصة من الصغائر وكذا بعض المحرمات المختلف فيها الخلاف يعتد به اذا مال
المجتهد فيه الى التحريم فارتكابه موقعه من الصغائر وكذا لو عول المقلد فيها على قول المحرم مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه وربما كان نظر هذا
الباب لمحل الظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب وشبهه المفيد للتحريم في بعض الموارد كما لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه
الصور ابتناؤها على العدول عما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح ومنه التنبيه الثاني الاصرار الفعلي وفسره بالمداومة على نوع واحد من الصغائر بلا
توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة والحكمي وفسره بالعزم عليها بعد الفراغ لفعل هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا عزم على فعلها لم يقدح في
عدالته وقيل بل الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل بل هو المداومة على نوع واحد منها ونوقش
بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد منه ما مع التذكر ويرجع الى احد الاحوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح في العدالة ما لم
يبلغ درجة التهاون والاستخفاف فيدخل في هذا الاعتبار في المحرم كما نبه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع محاسن العادات والتحرز عن
مساويها من المباحات التي تنفر عنها النفس وتؤذن بدناءة فاعلها كالاكل في الاسواق والجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه
لباس الجندي والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق به ذلك اذا كان عن شح وبخل وامثال ذلك ولا يذهب عليك
ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون حال او في زمان دون زمان او في بلد دون
بلد ثم حجتهم على اعتبار ملكة التقوى ما يشاهد في صحيح ابن ابي يعفور وغيرها واما المروة فلم نقف لهم منها على حجة ولهذا انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذي
ذكروه في العدالة لخلو اخبار الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه
جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل ونقصان التمييز المورث لعدم الاعتداد بفتوى صاحبها وشهادته وربما

اشبه ذلك ومما ننبه على ذلك قول الكاظم ع في حديث هشام الا لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان
المروة اصلاح المعيشة وفي بعضها هي ان يضع الرجل خوانه بفناء داره وانها مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر الحديث وفي بعضها ستة من المروة
ثلاثة منها في الحضر وثلاثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الافراد والاحوج الى البيان بحسب مقام السؤال او لا الانحصار كما يظهر من اختلافها
في البيان ماهيته وعددها بل ربما كان ذلك للتصريح الرواية الاخيرة حيث دلت على ان الستة من المروة لا انها هي واما اذا لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك
فاعتبارها غير واضح وان كان الاحوط مراعاته كما في ما حكي عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى
الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي ص ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان
شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن ابي عبد الله ع حيث قال لو شهد الزنا اذا كانوا اربعة من
المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق ع
لو لم يقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان
فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومال الشهيد الثاني الى هذا القول وايده بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم
الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد والجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما تسلم بالنسبة الى الصحابة و
التابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم واما انهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها المذهب العامة على ما يدل عليه
حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط ولظاهر قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر منه اعتبار صفة ثبوتية في الشاهد زائدة على كونه من المسلمين
بل الظ كونها منه معتدا بها في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا
شرعيا الى معرفته فيوجب المنع الى ثبوته ومنه يحا العبيد وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر لمساعدة المقام عليه في المقام ولا يعارضه قوله تع فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم لان الخاص يقدم على العام والمطلق يحمل على المقيد ولا اختلال في ذلك لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظ المستند الى المعاشرة ولو
في الجملة او الاستفاضة او تعديل من علمت احد الطريقين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول تعميم ظهور الفسق عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما عدالته
في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظ وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث
حسن الظ والقول به معزي الى اكثر متاخري المتاخرين والظ انهم يريدون بحسن الظ ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه قدرا
يعتد به في وصفه بحسن الظ عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظ اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظ منهم انكاره واستدل
لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ع
ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تع عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم
تزكيته واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس وعدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته
قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الى ان قال بعد التاكيد على حضور
الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية
ظاهرة المفاد في ان العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها كما هو الظ من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن الظ طريق الى معرفة ذلك فيدل على الاول قوله ع ان يعرفوه
بالستر والعفاف وقوله ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو جعل تاسيسا كما يحتمله بعض الافاضل دل على اعتبار تجنب الصغائر
ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كله الخ وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في التعبير
حيث فسروا العدالة بحسن الظ فيرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول الاول وربما يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه ثم يبقى الكلام في معرفة الطرق
اليها وينبغي القطع بكفاية حسن الظ بالمعنى المذكور طريقا اليها لدلالة هذه الرواية عليه وقد يحصل ما فوق ذلك او تعسره كما عرفت وجهه من كلام الشهيد
الثاني ويمكن تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف
مطيعات للازواج وما ورد في حسنة البزنطي من ان من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا
تعرفه يؤم الناس ويقرء القرآن فلا تقرء خلفه واعتد بصلوته الى غير ذلك وربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي في العدالة ان يكون المكلف بحيث لا
يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون في غالب اوقاته متجانبا عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قال تع والذين اذا فعلوا فاحشة
او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانه ان اريد ان صدور المعصية على سبيل الندرة لا يقدح في العدالة حال الصدور وبعدها
او قبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد ان بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا يخالف القول المختار بل قد يطلق العدالة ويراد بها الملكة
المذكورة بالنسبة الى معظم اجتنابها او حسن الظ بالنسبة الى طريقة صاحبه وهي بهذا المعنى اعم منه وبالمعنى الاول لاختصاص المعنى الاول بالامامي بخلاف الثاني
وحيث يطلق العدالة فالظ منها هو المعنى الاول واطلاقه على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسبه الشهيد الثاني والشيخ في العدة نفي الخلاف
عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ قابل للتاويل بما سيأتي وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب العدة
ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالبه بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت

بها

بها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن
الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الاعم بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هناك بكونه فاسقا بجوارحه ولا يجتمع مع العدالة بمعنييها الا
ان يريد ما لا يكون فسقا في مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هناك مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بتنزيل كلامه الاول
على ان العدالة شرط في جواز العمل بالخبر ان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضد ومما يؤيد ذلك ما ذكره المحقق في
المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي
وقول الص ع ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك
طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هنا ينافي ما حكينا عنه من منعه
العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع العصابة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي وتنزيل كلامه هنا
ينافي ما حكينا عنه من منعه العمل بخبر غير العدل في غير ما على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التاييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء
بكون الراوي ممدوحا مدحا يوجب الظن بتحرزه عن الكذب ويحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا اذا لم
يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد وامثاله انما هو على الظن بصحته وصحة صدوره اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه
عن الكذب او باحتفافه بامارة خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطائفة وهذا هو الذي يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نريهم
كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويتعهدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما نجدهم يحملون الاخبار الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة لا يطرحون
لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح في مطاوي مصنفاتهم واما الجمود على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما
ارتكبه المحقق وجماعة ممن تاخر عنه فمع عدم مساعدة دليل عليه كما ستعرفه عليه مخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها
والتمييز بين مشتركاتها ظنية مبتنية على امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال ومستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بها مختلفة
الاقوال ولا اخفاء في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة
الراوي بل من جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة وصحة وحدة المناط على الفرق بينهما في الحجية مع انا قد بينا حجية الظن في
الادلة وحجية مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل من ان تكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه فتكون حجة وهو المط احتج المشترطون للعدالة بوجوه
الاول قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الوقوف على التوثيق نوع تبين وان التعليل باصابة قوم بجهالة يخص الحكم به لتوافق التعليل
ويشكل الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولهذا لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا ويمكن كما بان الجهالة ليس معناها
عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كما خوذه من الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم ان يكون
العمل فيها بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بالنصية
الثة طريقا فاعل بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم هو غير عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل و
ظهر ان لا منافاة بين ظ التعليل واطلاق ما علل به هذا بل الوجه في الجواب ما نبهنا عليه انفا من منع العموم على تقدير تسليمه بحيث يخص عام من الادلة الثاني ما ذكره
المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد والجواب منع الاستبعاد لما نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي
حتى يكاد يبلغ فيه درجة الوسواس ولا يبالي بغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري اصحابنا ويحتج
عليه بمفهوم الاية السابقة ووجه الاحتجاج بها ان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم فلا يجب التبين في نبائهما و
الجواب بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها
الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة السلب مع ان من يجعلها موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد
ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظ ان المراد ما هو مدلول
ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانحصر
فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان اثبات المتكلم لتحقق المحمول في نفس الامر ايضا
لما اخبر به ولما صح طلب اقامة الدليل عليه لا تصريح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بذلك وبطلان اللوازم كلها بينة فظهر ان المتبادر من
الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصححة اعني النسبة التامة التي بين المحمول و
الموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحمول ووصفيهما العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع
صالح في الواقع والتعبير عن المحمول بغير بحيد والوجه ما هو صالح في الواقع فكلمة الجري في الواقع في الموضعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين
في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب والا فما هو واقع في معتقد المتكلم
بل ما هو واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظ المتكلم يحوم مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك
ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالملازمة ممنوعة
وامكان بط اللوازم ظاهر انتهى وهذا الايراد غير منقح المفاد ولا متضح المراد ولم نجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقالة المجيب الا في الوجه الدفع

من بُدّ على ان الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية بحمل مداليل الالفاظ ومضاديقها تابعة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمّى للفظ يصح
استعماله فيه وما يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح الاطلاق عليه فمعنى زيد صالح ان ما يسمى بزيد في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في الاعتقاد وبعبارة اخرى
ما يعتقد كونه مدلولا لزيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة المأخوذة في الحمل ايضا ما يعتقد كونه معناها وهو عين اعتقاد وقوع
معناها ولو اطلق صالح على رجل فقيل هذا صالح او جئني بصالح فالمراد ما يعتقد كونه فردا لما يعتقد كونه مدلولا للصالح وعليه مبنى الاستدلال لابتناء
على حمل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب وعلى ما ابتناوله فاتضح الفرق بين النسب التقييدية المأخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط كلام المستدل وبين
النسب الخبرية المأخوذة في الحمل الحملية كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول مأخوذ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثاني مأخوذ باعتبار الخارج
ظاهر فيتم الجواب نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسب الخبرية مأخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب فلا محيص عن الاشكالات المذكورة فان قلنا اخذ
النسبة التقييدية في المحمول باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان معنى ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد
ذات له الصلاح في المعتقد فيجري فيه الاشكالات قلت هذا مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدأ وانه ليس معنى بسيطا
منتزعا من الذات باعتبار قيام المبدأ به انما يتم اذا اخذت النسبة التامة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فاذا اعتقد بان ذاتا ما له الصلاح ولم يعلم
بانه زيد فقيل له زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ح ذات مخصوصة لا بقال الشرط في صحة الحمل قيام المحمول بالموضوع
فاذا كان المحمول الصلاح المعتقد فلا قيام له بزيد بحيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول ليس المحمول هو الصلاح المعتقد فقيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح
المعتقد قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور ودفع بعض الاشكال فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ولا يذهب
عليك انه قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد
المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال لا بحسب معتقد المخاطب وهذا ايضا
هو المناسب لسياق الجواب فان مبنى الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن
عنوان المنطوق لا من كان فاسقا عنده ثم يرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق مجهول الحال ولو تنزل كلام المستدل
على ان ضبنه قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني ارتفع التنافي في كلام المجيب لكن يستدعي تطبيق دليله الاول
على دعويه الى اضمار مقدمة ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها وبعد ضم حكم الطريق
الى مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال توجه
عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا في الواقع
ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم المقصود وبهذا يتضح فساد ما يتوهم
من انه تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم التكليف بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر
بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق فيه ويتعين بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف لا يوجب ان يكون التعليق
اللفظي على العلم بالفسق فالدليل انما يتم به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل
عدم الاول كذلك الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل والواسطة فيتخرج استصحابه اذ
استصحاب حكمه من قبول بيانه ولا يعارضه العلم بطرو احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة قضاء لحكم العادة اذ ليس ذلك علما به
بطرو المانع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظن الغالب في المكلفين
ثبوت وصف الفسق فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه ان انجر بناء حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه على الظنون
الاجتهادية الا انه لا يجري في ساير المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل على حجيته فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم
الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عينه لا يقال لو تم هذا الاصل لجرى في مستصحب
العدالة فيتعارض الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده كاصالة
بقاء حيوة الغائب واصالة عدم نفقته مثلا فيترتب على كل منهما حكمه الشرعي لو كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء ملكة العدالة قيام صاحبها
بالوظايف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها شرعا وليس اثباتها بنفي الاستصحاب لعدم الاعتداد
بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادة الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام
صاحبه بشيء بل نقول قضية الشهوات الموجودة في المكلف خروجه عن الحدود الشرعية بالاجتناب مما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فهو
قضية الاصل عدمه واما ما يتوهم من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فممنوع شموله لجميع الافعال ثم ولو سلم فشموله للتروك ثم ولو سلم فيمنع كون المقصود اثبات
جميع لوازم الصحة به حتى العدالة وهذا ظاهر واذا اتضح عندك ما حققنا ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي انما هو التبادر و
صحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فيشكل قضية التعليق في الاية وجوب التبين في نبأ الفاسق الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في
محل الحاجة بين كون المخبر فاسقا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يتردد خبر مجهول الحال بين وجوب العمل به وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيرجح
الثاني اما على القاعدة العرفية من ترجيح جانب التحريم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب واما لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيرجح

ملذ

الثاني لاصالة عدم الحجية وانما قيدنا الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة في نقل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوايل بلوغه
اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كان
له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة
حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافيات المروة فان قضيته اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فيمكن
العلم بعدم الاتصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية فيبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم
بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور البواقي منه لو يكون في تركها بالنظر المستند الى الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظاهر
في طريق الملكة وقد يستند في منع العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركة الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المتيقن عدم
الملكة دون وقوع الفسق منه السادس الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره فان من لا ضبط له لا وثوق
بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا لعدمها او قريبا منه فلا ينبغي التعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة
انسداد باب العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات والاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك
لما مر في التعليل المذكور في اية النبأ ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان عد الفرض ولو كان
ضابطا للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا
في حال دون حال عول على نقله في حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة والصلوة دون
بعض كالحيض او كان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اخباره ضابط به او اخباره مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط بالكتابة
على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب
فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها فيهما اقويهما الاول لا سيما بالنسبة الى مشايخ
الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح او مشكور او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم
ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثل قولهم مسكون الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك فصل تعرف عدالة
الراوي بالاختبار والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم الاقتصار على القسم
الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول وخلفائه المعصومين علم بان
سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن الظاهر اما لانه العدالة او لانه طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة
عليه وفي حكم المباشرة الوقوف على جملة من احوال الراوي وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة او حسن الظاهر فيه وبتزكية العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وباشتهارها
بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم يصرحوا بتوثيقه كالصدوق ويمكن رده
الى الطريقة السابقة لكشفه عن حسن الظاهر وبتزكية العدل الواحد على الاشهر وقيل بل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او
من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ثم
ظهر ان الشهادة والرواية يفترقان بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة يتوقف قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه بخلاف الرواية وهذا مما
مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه التشاجر وفرق الشهيد في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر القطع بان المخبر عنه ان كان عاما
لا يختص بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال وربما وقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين بل هو عام
هذا القائل هذا الشهر ومنها المترجم من حيث صيرورته عاما للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين
لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزام لمعين ويتعين له ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث الزامه لحصره ثم هو كالرواية ومن
انه الزام لمعين لم يتعين له ومنها المخبر عن عدد الركعات بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين طهره ونجسه فيقبل في الاول
لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملكه فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله ثم فهو كالراوي قال
واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل وان
كان صبيا ثم قال لما فرغ ولو قيل بان هذه الامور من ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله لا
شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا منه كالوصية لما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل وهذا ملكى انتهى ملخصا ونظيره ما ذكره اخيرا وجه
فرق اخر وهو ان الرواية خبر مقتضاه الالزام بجهة ثم فتكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاه الالزام بجزء ثم لكنه رحمه الله صرف الفرق
عن ظاهره ولم يراع التقابل نظرا الى عدم مساعدة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة بكونها اخبار المعين وهو لا يقابل الاول الا ان يكون
ما اعتبر فيه الالزام بجهة ثم لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعدم جريانه في مثل عدد الركعات والاشواط لتعينها وبالجملة فالذي يتحصل من
كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا لله من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره واضح الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن
خصوص قول المعصوم او فعله او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده فاسد اذ
مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد اذ لا نم كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفي في ثبوته شرعا باخباره هذا اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه

كاموال الطوان اعتبارا بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم فلا ينبغي ان الشهادة يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته عموما الى غير ذلك ويترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت اولا بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال فيما مر اذ الحكم الشرعي الاولي الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة متفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد على حد الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالخواص وكون شعر عمر لمثل زرارة وجرحه لمثل احمد بن هلال وتعديله للجابر وبيانه خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى حد الشهادة الا الاخبار بان هذه العين وقف عام ولا يجدي بما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة العامة مصلحة خاصة وورد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء اعتبرت لنفسه بنفسها حقيقية او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص وان كان متعلقه او اثره عاما لكن ذلك يجري مثله في الرواية ومع ذلك يبقى الاشكال فيما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الان بمنع صحة الشهادة ح ولا وجه له واما الشهادة على السبب فلا اشكال فيها على هذا التوجيه لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهارته ونجاسته واضح السقوط لان الاصل فيما علم نجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء نعم لو كان لشيء معلوم الطهارة فاخبر بانه نجسه او تنجس فطهره بني على طهارته لا من جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله الحاكم من باب الناقل عن الله ثم غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ المفردة له وقد صرح هو به في غير المقام ايضا ولو ذكر هذا التعليل للفتوى كان انسب ما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار مما يقبل لاعتضاده بقرائن عليه انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا او لم يكن لشهد على الهدية وعلى الدار والا فلا اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا غير واضح ولعله يريد انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول او يريد بالخبر الذي شهد الى تضمن الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او امارة شرعية كاليد في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من التعسف هذا وقوله هذا ملكي لا تعلق له بمسئلة الوكيل فالوجه ان يكون عطفا على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الاخبار بتلك الامور رواية او شهادة متفرع على ثبوت الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على كونها رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد اذ لا نص على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع في موارد الحكم هو الدليل فما دل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين الاخيرين فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفده وفي الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة خارجية صح اطلاق القول بقبول تزكية العدل الواحد فالمراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز التعويل في تعديل الراوي واثبات تحرزه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل او الى سائر الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت مما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب مما يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليه وايضا لا اختفاء في ان التمييز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يتعذر الا باعمال الظنون والامارات كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من يصرح باعتبار خصوص شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وصاحب المنتقى مع مصيره الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر فيها التعدد قد عول في تمييز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى لمن تتبع موارد ذلك في كلامه وذلك بناء على جعل التزكية من احد البابين فان اللازم على تقديرهما تعين التحصيل ولو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين او رواية العدل الواحد تكلف صرف وتعسف محض يبقيه ما اصلناه من حجية الظن في الطريق ويؤكد الحجة على القول بكونها شهادة بان علماءنا المعروفين في علم الرجال الذين عليهم المعول في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا اكثر الرجال الذين وثقوهم فتعويلهم في تعديلهم وجرحهم غالبا ليس الا على قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع فرع والشهادة في الثالث مردودة مط وقبولها في الاول مقصور على مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم في الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن القاطعة اخذا في كلامهم مما لا شاهد عليه وجدانا ولا نظرا لمستبعده نعم يتجه ان يقال تعويلهم على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهود اصل على التزكية فان طريق شاهد الاصل قد يكون ظنا معتبرا عنه كما في الشاهد على الملكية في اليد والاستصحاب وانما يلزم كون شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان موافقة اثنين من علماء الرجال في التزكية انما ينفع على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم كالعلامة من حيث اكتفى بتزكية الواحد والظاهر انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعديل شرط في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه والا لزم زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في المعالم بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل بل هو احد الطرق الى معرفتها الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه ههنا الزيادة المحصنة

فهو

اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد فان من يبني ان العامل بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارده غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع مثلا بخبر الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد والايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض افاضل المتأخرين عنه على الوجه الاول بان الظاهر الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه ايضا والا لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام فممنوع وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان العدالة والتعديل سيان في جريان ما ذكره في كل منهما والاظهر ان يقال ان قبل قول الواحد في ثبوت العدالة يبطل اشتراط التعدد والا لزم بط ما سلمه من زيادة الشرط على المشروط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الماهيات المكتفى فيها بخبر الواحد ليس مشروطا بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يتجه ذلك في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان اقول فلا يتجه ذلك ايضا في اخبار العدل عن فتوى المفتي اذ الظاهر عدم التامل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها بشهادة الواحد وكذا اخبار الاجير نفسه بالعبادة المستاجر عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه بخبره المجزوم مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه يقبل فيها احد الامرين من شهادة العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فالشرط هنا يزيد على مشروطه من حيث ان في التعيين مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك الحال في نظائرها فيمكن ان ينزل كلام المعالم على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال المذكور ولكن لا يلائم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان مقصوده ان علم زيادة حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله وان هذا فاسد من حيث ان الضوابط الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس الموضوع فرعا للحكم اللاحق له بل الامر بالعكس الثاني ما تمسك به المعترض المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد وفيه نظر لان الاجماع انما يدل على اشتراط العدالة الواقعية واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على القول به فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا من حيث انها هي الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها وكونها طريقا بعد ثبوت اصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل في الاجماع غير واضح لان الاصل واية النبا يدلان على ذلك ايضا الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على قبول خبر العادل مط فيتناول التزكية ايضا واعترض عليه في المعالم بان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث انها لا تفيد العلم ايضا واجاب بان ما دل على قبول شهادة العدلين دليل خارجي فيجوز تخصيص الاية به ولا محذور فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه وانما تدل على توقفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا بطريق يوصل اليه فالعقل انما يستقل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والا لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا طريقا فاذا سلم ان الاية تدل بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق مط كانت ناهضة باثبات كونه طريقا يرتفع به حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدلين فان ما دل على قبولها لا يخصص الاية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم العقلي الثابت في الظاهر واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق وهما يطلقان على من ظن عدالته وفسقه وكذا الكلام في ما ضر الصوم للمريض وحصول انبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بهما ما يطلق عليه اللفظان وهما يطلقان على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار والانبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بدليل ان مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي وكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على المظنون اتصافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل لتحقق خوف الضرر ولهذا لا يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما انبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يعتبر فيهما مجرد الظن بل لا بد من القطع او ما يثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بها ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من القاعدة العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى ومما حققنا يظهر ضعف الاعتماد على تعديل غير الامامي الراوي من تحصيل الظن بتوثيقه كحسن بن علي بن الفضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه ثم وحكي عن العلامة انه لم يقبل رواية ابان بن عثمن لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا ويشكل بان الجارح على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتمد بجرحه الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون ناشئا على مستند اخر حجة القول باشتراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين وانتفاء الدليل فيما عداه فيقتصر عليها ويرجع في غيره الى الاصل ولا يخفى ما فيه مما مر فان اشتراط العلم مستفاد

وجوابها ظاهر فصل اختلفوا في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب على اقوال منهم من ذهب الى القبول مطلقا واخرون الى عدم القبول مطلقا وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع بعكسه وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو كما ترى وخامس فقبله فيهما ان كان المزكي والجارح عارفين بالاسباب والا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازي وسادس فقبله فيهما ان علم عدم المخالفة والا فلا وهو مختار صاحب المعالم وحكاه عن والده الشهيد الثاني وهو يرجع الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا ان العدالة عبارة عن الحالة المقتضية ما مر وقول المعدل شهادة بها والجرح عبارة عن خلافها مقتضيات منها وقول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من البينة المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشف عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة على رأي الشاهد المجهول اعتباره اذ لا نعول عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بما دون حسن الظاهر وقد عرفت انا وان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظاهر طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيات ولو بواسطة الكشف عنها والاختلاف في الاسباب لا يقدح في قبول الشهادة بالمقصود والا لم يقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية ونحوها مما وقع الاختلاف في اسبابها لا يعتبر بيان السبب بل الامر واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة عليه مضافا الى … كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن استثناؤه من القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع عليه او الشهرة القادحة في … ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه الى الحكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب ويمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تقبل البينة فيها بخلاف الشهادة على المذكورات فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة بها دون اسبابها وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية ونحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لو تم بانه لم يثبت اعتبار الشهادة لهذه الاحوال الا تبعا لنشر الحرمة فلا تثبت على الاستقلال ويمكن ان يقال لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا المشاركة في الرضاع المحرم وعلى مناسبها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما هو تعديل الراوي والامر فيه سهل لان حجيته على ما عرفت ليست تعبدية بل دائرة مدار الظن ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب ثم لك ان تقول الاختلاف في تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف في طرق ضبطها لان نفسها لا خلاف عند الكل انها عبارة عن صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة عليها ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظاهر يريد ان ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذلك الجرح بالفسق ليس له الا معنى واحد وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا بناء في الاشكال فيه ايضا باعتبار تعيين معناه ثم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فيتأتى الاشكال السابق فيه ويندفع بما مر من الجواب احتج من اعتبر ذكر السبب باحتمال ان شهادة العدل من غير بصيرة بمذهب عدالته والغرض خلافه واجيب بان الخلاف في الاسباب … فلعله يقول بسبب لا يراه الآخر ورد بان العادل متى اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا لكان مدلسا وهو يقدح في عدالته … انما اخبر بما يراه عدالة او فسقا … انما يخبر على حسب معتقده فانه ليس في الاخبار عبارة عن ارادة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان الواقع هو العدالة وشهد بها لم يكن مدلسا وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح كان مدلسا الا ان … ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب … فيها احوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين ويعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب في ذلك … فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي الى تأليف تلك الكتب وفيه نظر … ان يقال ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق والا لم … لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال فهو خلاف ما يظهر من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظاهر على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه الجهة ولي احتج الثاني مطلقا بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع الشك اذ لا يزيد ذلك عليه … واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم يعرف لم يقل … بان اريد افادة الظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي في القبول او عندنا ممنوع لوقوع الخلاف وجوابه يعرف مما حققناه في حجة القول المختار واعلم انا لو نزلنا او الزمنا بالدليل المذكور فالحجة على تقديره تفصيل الغرض بيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق في المقام يتضمن الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تبين المعنى المراد منه من الملكة وحسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما قيدنا بالغالب احترازا عما لو كان الجرح بنفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام المذكور في الجملة والثاني ما يعم الجرح ايضا وهو عدم تعيين الكبائر والصغائر مع تكثر الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما فربما يرى المزكي ما نرى به صغيرة كبيرة فلا يقدح في العدالة فعلها من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها كما هو المختار لما عرفت ثم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظاهر طريقا اليها يمنع اتحاد معنى العدالة فيلزم عدم الاعتداد بالاطلاق لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح بنفي العدالة فلا ريب في كونه مقبولا عندنا باي معنى فسرها ثم من … العدالة بمجرد حسن الظاهر او ما هو اعم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق واما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزا عن طريق شرعي لم يكن حراما في حقه كذا اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لانه يرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذلك وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع على الظاهر فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل في وصفه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لانه نعيبه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس

بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مطلقا وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما عول لكل من المزكي والجارح فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله فيه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لانه في التعيين كما مر واذا كان في جانب الحكم يحتمل الحكم بكونها كبيرة لان الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها ويحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحابين ايضا وهذه الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ثم انك اذا عرفناه موضع وفاق او علم بموافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق وان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وجهلناه او علم بموافقة مذهبهما في الحالين والمجهول والا توجه المنع على ما مر احتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه وجوابه اما اولا فبالنقض بالتعديل اذ الخلاف واقع في اسبابه ايضا فالعرف تحكم بل ربما كان المنع في التعديل اولى لوقوع الخلاف في تعيين معناه ايضا كما مر واما ثانيا فبالحل بما عرفت بيانه مما اوردناه في حجة المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب قبول الاطلاق فيه ايضا والمخلص عن الكل واحد وهو اصالة عدم حصول الالتباس مع احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي بانا لو اثبتناه لزم القول بغير العالم بالاسباب لاثبتناه مع الشك … العالم والجواب ان فرض العدالة يغني عن اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والا لم يبق على وصف العدالة للتهمة الا ان يراد بالبصيرة في المذهب فيرجع الى القول الثاني … في مقابله … اشتراط العلم بذلك بعد العلم بالعدالة فلا ينهض الحجة باثباته ويمكن ان يوجه بحمل العدالة على معنى العدالة والفسق على وجه يعتد بعينه فيرجع فيهما ما لا يقول احد من ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه لو وقف على معناهما بطريق يعتد صاحبه من ذوي البصائر واهل الخبرة فيهما عرفا ثم يرد على الحجتين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان يستند فيهما الى ما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يعتبر لفظهما الا ان يعتبر اطلاقهما لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه فصل اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم التعديل مطلقا وفصل بعضهم فرجح الجرح ان امكن التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص وذلك كما لو كان الجارح … بشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني رأيته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك الوقت وما اشبه ذلك … هذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى الاطلاع على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع … لو ادعى المزكي … بوجود الملكة العاصمة لكنه مع ذلك يبعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء والاخفاء … لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص والا فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم ان هذا التفصيل انما يتجه في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت انها من باب الظنون الاجتهادية وهذا التفصيل انما يتجه فيها لبيان مظان الظن ولا قدح في قول المزكي الواحد على الجارح ان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي اثبت بحيث يكون معه الظن اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود وكان هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي عده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المعدل له فان الظاهر ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو تصديقه لنقل الاخبار التي لم يساعد عليها افهام الاكثر لا سيما اوائل المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه به بادنى مقالة … في حق النبي والائمة حتى علا بعضهم في ذلك فقد … السهو النسيان عنهم ع مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب وربما كان الجارح ممن عدلهم معولا في جرحه على مجرد اشتهاره بينهم فصل يعرف توثيق المزكي للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او … فان الظاهر من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقة الاخرين حتى انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من مجاري كلماتهم ومطاوي عباراتهم فان دابهم عند التعرض غالبا بيان مذهب الموثق وكونه … اطلاق الثقة حملا للكلي على الفرد الكامل او التعويل على الظن في حق المسلم لا سيما اذا ثبت وثاقته وكذا الكلام في المدح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق والمدح في كلام غير الامامي فقضية الوجهين الاولين ظهوره في موافقته له في المذهب وقضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبونه الى بعض المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغير ذلك لانه بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح اخر بانه من غير الامامية كما في … فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من الواقفية ولا بد من ملاحظة المرجح والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يترجح الظاهر بالاثبتية فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشي هناك على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيده كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد الاعتماد عليه في الحديث وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد التعديل وهو بعيد واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا … احد من اصحاب الاجماع ان كان من مصطلحه ما يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول في كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يصح التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يعد تصحيح الكليني او الصدوق

لما رواياه في كتاب الكافي والفقيه توثيقا لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجية غير الصحيح وانفرد بها او عارضه صحيح فطرحه وعمل به او اول الصحيح طلبا للجمع بينهما وقس على ذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنفرض لبيانها منها قولهم ورع او تقي او دين والاولان نص في التعديل والاخير ظ منه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا وقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل القائل وانما يدل على تعديل الذين اضيف اليهم كلا وجلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لا يستلزم الاخير ولعل قولهم اوجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فانوي في المدح بحمل قوة باعلية توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظ انه يفيد مدحا معتدا به في العمل برواياته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وثمام مدحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق من قيل في حقه لعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على روايات غير الثقة والاقتصار في العبارة منقولة عن المتقدمين قد عرفنا ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشيء من الدلالات الا ترى ان علي بن حمزة قد ذكر الشيخ في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف واشد الناس عداوة للولي من بعد ابي ابرهيم ع وروى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابن ابي عمير وصفوان الى غير ذلك من النظائر مما يطلع عليه المتتبع الماهر وانما يتوهم ان اصحابنا الامامية كانوا يتبرؤون من الفرق المخالفين لا سيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم مدفوع وجه له اذ الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي غير امامي وكما في ذلك رواياتهم عن النوفلي والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن لهما حالة استقامة ومنها قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا نظرا الى النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهما في طرفي افراط وتفريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظ ومنها قولهم اسند عنه فعن بعضهم جعله كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه الحديث على سبيل الاسناد والاعتماد ولم نقف على ماخذ هذا التعبير لظهور قضية اللفظ في افادة كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت ثقته بعضهم وقد يوجه ذلك بانه لو اريد مطلق الاسناد لم يبق وجه لتخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص نوع من الاسناد فينبغي تعيين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل ومنها شيخ الطائفة وعده بعضهم من صرائح اسباب التعديل ولا ريب في دلالته على مدح معتد به ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل بل ظاهر الاستناد الثاني نعم فيه نوع مدح واما شاعر او فصيح او اديب فهو مدح لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وقريب سليم الاحاديث الطريقة فيفيد مدحا يعتد به ومنها قولهم مضطلع الرواية قيل اي قوي الرواية او عالي الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم خاصي فقد عده بعضهم مدحا وهو انما يتم ان اريد به كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامي وهو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله وجه ومنها قولهم بعيد كره ره والحق انه انما يدل على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح له كما يشهد به تخصيصهم لذكر الترحم بعض وقد يعد من اسباب التعديل امور اخر منها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة لانهم لا يوكلون الفاسق ووجهه غير ظ نعم لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه نادر ومثله نصبه قيما على الصغير او امره بالافتاء ونحو ذلك ومنها كونه كثير الرواية وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابرهيم بن هاشم واكثر القميين منه الرواية لا سيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونهم من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز ان يكون الغرض اتصال السند في كتاب معروف ويكون روايته في مقام معتضدة بامارات توجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل عند الاعتضاد والاحتمال الاخير لا يجري بعد حرمتها بسوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقات او لا حاجة في السند اليهم ومنها انه يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعفه عدم اعتداد الاكثر به في مقام التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي الا عمن يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها فالدلالة امارة عليه نعم يدل على نوع اعتماد عليه ولهم في الجرح ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او مرتفع القول وهو ظاهر موجب للقدح ما لم يكن من الخارج اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد برميهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف او ضعيف في الحديث وهو غير صريح في الفسق لجواز ان يكون الضعف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظ من الاخير ولو صرح بذلك لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا كما عن كثير من القميين ومنها قولهم غمز عليه او الكلام فيه كذلك ومنها قولهم يعرف حديثه تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل عند اسناده الى الثقة وينكر عند اسناده الى غيره دل على مدح بل وثاقة وكان الطعن فيمن يروي عنه وان اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني اقرب بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس بنقي الحديث وفيه دلالة على الطعن فيه او في رواياته وربما امكن ان يجامع ذلك نوع الوثوق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على القدح اقرب من دلالته على المدح ومنها قولهم ليس بذاك وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني مبني على ان المراد ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها

ومنه بعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب **فصل** اذا قال العدل فلان عدل فلان بناء على اعتبار التعدد حد نصاب العدل فقيل لا اكتفاء به بناء على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان مذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالم والاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه او تعسره لنا ان المقتضي للقبول وهو تزكية العدل موجود وما يحتمل مانعا من عدم تعيين الراوي لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع ان ما يصلح له سواء واما عدم القبول مع امكان الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد استفراغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يحصل ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين ما ذكرنا ومعتبرنا احتج صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه الى اصل غير متوجه لتعذر العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان الحجج الشرعية لا تطرح بمجرد احتمال وجود معارض لها اذا لم يعثر عليه بعد الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالخصوص ولا يسري الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص وتعذره كيف ولو سرى ذلك لادى الى عدم قبول التعديل غالبا وان عين المعدل اذ لا مستند لاحتمال وجود المعارض وان لم نعثر عليه فان الشك في معارضة المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قرر وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار المعدل من حيث احتماله لان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل بجهة من جهة الاشتباه وفيه ان تحقق الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في من لا علم بكونه منهم كيف ولسنا علمنا من جهة جرح الجارح بانتفاء صفة العدالة عن البعض المعين المحتمل لكونه ذلك المعدل المبهم بل لو علمنا اجمالا من جهة العادة بانتفائها عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين فالاشكال المذكور لو تطرق الى الاول لتطرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفى بالتعديل في الثاني طريقا الى استعلام خروج المعدل تعيينا عن علم اجمالا بعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام خروج المعدل اجمالا عن علم بعدم عدالتهم تفصيلا وقوله ومع الابهام لا يؤمن الخ مردود بانه ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعفه ظ لان الغالب سلامة التعديل عن الجرح المكافئ وهو يوجب الظن بصحة التعديل ما لم يعثر على معارضه مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه ووجهه تعبدية لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ فيه ان المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وتجويز الاطلاع على المعارض لا مط ثم بعد الفحص ان لم يعثر بشيء يخالف الامارة التي وجدها لا يعدل عنها بمجرد احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص وعدم الوقوف عليه ايضا وكذا الحال في سائر الادلة الظنية وقد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم العثور على المعارض او مع تعذره اذا عرفت هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجوز مع ضيق المجال وفقد كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوي حدثني صالح او واقفي ثقة او من لا يتهم بروايته او غير عدل او حكم الفقيه بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما مر فتبصر واعلم ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدل حدثني بعض اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا لو قال عن بعض اصحابه او بعض من الحقوا به مع اشتراط العدالة في الراوي وقوله بان التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفي بالعبارة الاولى في تعديل الراوي اذا اراد بها كونه اماميا لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول ومنع منه في الثانية لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المتامل **فصل** قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتهما بالرواية الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب او التحريم على الاستحباب او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف في ذلك بعض متاخري المتاخرين فمنع من اثبات الاستحباب والكراهة الا بما يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلاة يوم غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب المنصور هو المنصور ويدل عليه امران الاول ان الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل المحتمل للمطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية راجح عند العقل رجحانا ظاهرا بالضرورة ولا يتاتى فيه احتمال التشريع المحرم لانه ان تعين الفعل بالنسبة الى الجهة الواقعية فلا ادخال للذهنية التشريع الى الحكم والفعل سواء كان احتماله لدخول شيء في الدين عند الشك في دخوله فيه ليس تشريعا كما ان اثباته به لذلك الاعتقاد ليس تشريعا وانما التشريع هو الحكم بالدخول والاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظ فقد عرفنا ان العقل قاطع برجحان الظاهر فالاحتياط بهذا الاعتبار متحقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بالادلة العقلية فلا يكون تشريعا ايضا واما الثاني فلما ثبت في محله من قوله ع احتط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك المحرم كذلك يصدق على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن اتمام القول بعدم الفارق مضافا الى شمول سائر الادلة لهما كما لا يخفى الثاني وهو العمدة الاخبار منها الصحيح المروي في المحاسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ورواه في الكافي بسند معتبر عن صفوان ايضا ومنها الصحيح المروي في الكافي عن هشام ايضا عنه ع انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ومنها ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لا تتضمن الا ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب او تحريم وقد اعترض على هذا بوجوه الاول ان الظ من هذه الاخبار ان الاعتماد على مطلق

الخبر انما هو في ترتب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان لان اثبات اصل الرجحان بدليل قوله في الرواية الاولى على شيء من الخير اذ لا يبين شوب خبرية
العمل بحكم باندراج الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان الظاهر المذكور انما هو في الرواية الاولى حيث
اشتملت على لفظ خير مع امكان ان يقال المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ فيهم واما الروايتان الاخيرتان فالمذكور فيهما لفظ شيء وعمل وهما يشملان لان ما
كان ثابت الرجحان وغيره ولا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما بما في الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يجب في مقام الامر دون الاخبار
وان استلزم الامر كان في المقام فلنا ان الرواية الاخيرة ضعيفة وقضيته اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان يتحد من الرواية فيكون
الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو لا يحصل بمقتضى الرواية الاولى وهي كما ترى لا دلالة لها على المقصود قلت ضعف
الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوي والمورد لا يقتضي باتحاد المتن مع اختلاف المتن لجواز التعدد وسماعه عن المعصوم مرتين على الوجهين ولو لم
اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح ان يكون الرواية الثانية حكاية لقوله ع او مطابقا لمعناه والا كان النقل خطأ لامتناع
نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان دون الخطأ الثاني انها
على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي اخبر بترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا يدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها
الاخبار بسعة فضله وكرمه تعالى وانه يتطول على عباده بما يرجون منه من المثوبة وهذا لا يقتضي ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت به الدعوى
بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف على صدور الخطاب ولا يكفي فيه مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان مساق تلك
الاخبار ينادي بالترغيب الى ذلك العمل كما لا يخفى على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا فهم اصحابنا استحباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من
الاجر والثواب واما انكار دلالته ذلك على الاذن فاوضح فسادا اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن فيه وتجويزه يؤدي الى تجويز ترتب الثواب على ارتكاب
المعاصي وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العقلية فان قلت قد ورد في حق حجام حجم النبي ص فابتلع ما مصه من الدم انه ص نهاه عن ذلك واخبره بانه قد
حرم بذلك جسده على النار فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة وهي من اعظم المثوبات على ابتلاع دم وهو محرم بدليل نهيه عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية
ان تلك الفائدة انما ترتبت على ابتلاعه قبل وقوع النهي والظاهر انه قصد التبرك بذلك ولم يتنبه لتحريمه فلم يكن فعله محرما في الظاهر بل كان مندوبا بالظن وذلك
ولو سلم تحريمه في حقه فيمكن ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من امتزاج الدم في البدن وصيرورته منه لا على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه
لامكان نيل السعادة بشيء مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تختص في التعذيب بالنار هذا واورد المورد ان الحكم الشرعي بانواعه يتوقف على ورود خطاب
لفظي به بحيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه تجويز ترتب الثواب على المحرمات لكن يتوجه عليه منع التوقف كما سنحققه في محله واما
ثانيا فلانه اذا ثبت بهذه الاخبار ترتب الثواب على العمل يتناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة
اذ لا ريب ان ما يترتب عليه الثواب مندرج في الخيرات والثواب الذي يتضمن الخبر ترتبه على العمل قد يكون مغفرته تع او دخول الجنة او ما يستلزم دخولها
من نيل ما فيها حورا وقصورا فيتناوله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضي تحقق المغفرة ولو في الجملة في جميع الطاعات
الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر ثواب على عمل فلا يتناول الاخبار الخالية عن ذكر الثواب ولا ما لا
يكون فيه الا تركا كما في المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم من الصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد لثبوت الثواب فيشمله الرواية والعمل والشيء
اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تع لا اضيع عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وبهذا الاعتبار صح عد الصوم من الاعمال والسر فيه
ان الترك مما لم يقترن بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل وان اقترن به عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط متحد والاجماع المركب ثابت فالمناقشة بمنع العموم
مباهتة الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق اية النبأ معارضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الاية لكونها اقوى في الحجية والا فلا اقل من
التساوي فيتساقطان فلا يبقى دليل على الحجية والجواب ان تناول اخبار الباب لخبر الفاسق اقوى من تناول اية النبأ للثواب لان المطلقات التي تقع في سياق
العموم كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا تفيد العموم تبعا للالفاظ العموم المتلازم فان قضيته شمول العام المقيد مطلقا لافراده هناك شمول المطلق
لافراده لا محالة مضافا الى اعتضاد عموم الاخبار بالشهرة وبناء العقلاء وينبغي التنبيه هنا على امور الاول يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتسامح في ادلة
السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسها معلوم فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها
منه قال في المعتبر بعد ان اورد رواية عمار الدالة المتقدمة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو
ذكر الله وذكر الله حسن على كل حال انتهى وفيه ايماء الى اختياره ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصيته من غير دليل تشريع كالحكم برجحان
اصل العمل بدونه فان اعتمد في ذلك على هذه الاخبار فنسبتها الى المقامين سواء الثاني يستفاد من بعض الاصحاب الميل في التسامح الى الاكتفاء بفتوى الفقيه المعتبر
قال في المعتبر بعد ان نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او باب مفتوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا باس باتباع فتواه انتهى ويمكن ادراجه
في عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي فيمنع القطع بعدم الاعتداد بفتواه وفي سراية حكم التسامح الى العمل بما رواه المخالفون
في كتبهم عن النبي ص او احد المعصومين ع مع عدم الجبارة بعمل الاصحاب وجهان الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الادلة المانعة من
العمل بهما وربما يظهر من عبارة الذكرى الميل الى ثبوتها بذلك فانه بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة الصلوة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح
قال والحق الشيخ به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمسامحة في ادلة السنن وانكان للمناقشة في هذه المعاني المستنبطة مجال انتهى ولا يخفى ضعفه فان ثبوت
الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافتاء به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله بما لا يعلم شاملة لذلك وقد عرفت ان

الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظاهر على
مطلق الخبر ولو تمسك هناك على الكراهة بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت الرابع الكراهة التي تثبت في مقام التسامح هو مجرد ترتب الثواب على الترك لا
ترتب مفسدة دينية على الفعل لعدم مساعدة دليله على ذلك الخامس يعتبر في جواز التسامح امور منها انه لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب وان كان
عموما او اطلاقا فلو ورد دليل معتبر على تحريم شيء كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب ذلك في خصوص مقام كالغناء في قراءة
القران ومرثية الحسين ع لم يعمل بها اما لعدم تناول اطلاق روايات الباب لمثل ذلك للمنع عن مساعدة الشهرة وقاعدة الاحتياط عليه ولان رواية النهي
تتضمن الثواب على الترك وهي اقوى سندا فتعين الترجيح ومن هذا الباب منع البعض من صلاة الاعرابي نظرا الى معارضة روايتها لعموم ما دل على ان كل
كل ركعتين منها بتشهد وتسليم عدا الوتر ومن صلوة الغفيلة وشبهها لمعارضة روايتها لما دل عليه الاخبار المعتبرة من انه لا تطوع في وقت فريضة ومنها
ان لا يكون شاذا غير معمول به بين الاصحاب او مخالفا لما هو المشهور بينهم لقوله ع ودع الشاذ النادر فانه وان ورد في الخبرين المتعارضين الا انه يعطي عليه التنبيه
لنزلة العلة وهي مشتركة وفي حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر عنهم الاعراض كتركهم التعرض لبيان الحكم في مقام يقتضي البيان مع كون الرواية بحيث يبعد خفاؤها
عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار من زيادة بعض الفصول في الاذان واعراض اصحابنا عنها فصل اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان او فلان
عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطة فالظاهر عدم الواسطة وانكان قد روى عنه بواسطة وان ارسله او ذكر واسطة مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرفنا ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار العلامة في احد قوليه
وهو المختار وعن الشيخ القبول مط ان عرفنا انه لا يروي الا عن ثقة والا فمشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى ذلك ساكتا عليه
مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول اذا لم يعرف ارساله عن ثقة انا نرى بالعيان ان العدل كما يروي عن الثقة كذلك يروي عن غيره فلعل في روايته عن رجل ما يوجب نفيها
احدهما وهذا لا يعيد واتر العدل عند التصريح بالاسم من طرق التعديل فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بجابر للشك في تحقق شرط جواز
العمل به كما مر في المجهول ولنا على القبول اذا عرف ارساله عن الثقة حصول الظن بالوثوق بروايته كالمسند الى من عرف وثاقته فيجب التعويل عليه والعجب من الفاضل
المعاصر حيث وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل الراوي في المبحث المتقدم واحتج على مختاره هنا بما مر الا وهم
الفرق بقوله الا ان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح بل الامر يفيد نوع تثبت
اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو
لا يقصر عن الظن الحاصل بصحة خبر الفاسق بعد التثبت انتهى وهو كما ترى لانه اذا قيل في حق رجل لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل فالظاهر ان ارساله عن ثقة
عنده فكذا اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور فمع التصريح اولى ثم قبول مثل هذا الراوي لكل ما يرويه عن غيره مفهوم من الكلام المذكور
لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك وثبت في مقام فاكان من جهة عدالته عنده فالكلام فيه ما مر وانكان
من جهة اخرى نوع غير معينة فيمكن ان يكون بقوله ح راجعا الى وجوه اجتهادية فلا يفيد الرواية في حقنا حجة والا لوجب علينا العمل بكل رواية عمل بها احد ثقات
المحدثين مع خلوها عن المعارض وانكانت ضعيفة السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل على ان الراوي لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة عندهم او
جعلنا الاطلاق معتبرا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة وسلامته عن الجرح فيتجه القبول هنا وان اخترنا المنع في المبحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد
فرض لم يثبت وقوعه مما يمكن تطرق القدح اليه باعتبار جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخباره بانه لا يروي الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي كما هو مختار
جماعة احتج من قال بالقبول مط بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل مط كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها من
المسانيد الصحيحة والجواب منع الاجماع على الاطلاق لاشتهار المخالف وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان قضية سكوت العدل
عن الذي يروي عنه تعديله لانه لو لم يكن عدلا لبين حاله والا لكان تدليسا والجواب المنع من قضاء سكوته بالتعديل بل هو اعم منه كما يظهر من النظر في طريقة
الرواة الثالث ان اسناد العدل الحديث الى المعصوم يقتضي صدوره عنه والا لكان كذبا فيتعين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث
يصرح بالواسطة لان الاسناد الى المعصوم بسند لينه لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن المعتبر عنده كما هو الغالب المتداول و
اما انه لا ينحصر في وثاقة الراوي بل هي من جملتها فالتعويل على مجرد تعويله تقليد له وفي ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى العلم في الجواز
ان يستند علمه الى غير الحس من حدس وشبهه فيجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على هذا النوع تمسكا بان العدل لا يسند
الى المعصوم الا ما حصل له الظن بصدوره اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيدان الظن وضعفه ظ لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها
لا يوجب حصوله لنا مع علمنا باختلاف الاراء في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة عمل بها فقيه نظرا الى ظن العامل بصدقها ومفاده ليس بموضع
تامل احتج من منع من القبول مط على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة الثانية بان تزكية الراوي شهادة فلا تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها
من باب الشهادة بل مبناها على الظن كما مر مرارا فصل يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر
مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع منه مط وبعضهم الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال او مرادفه
اما نحو امر بكذا ونهى عن كذا او صرح بنقل المعنى فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما مما يستظهر منه عند اطلاق الاسناد نقل
اللفظ نظرا الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يستند الى الوصول الى الاصل مع احتمال التغيير احتجاجا
باطلاق المنع لنا اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص ولم يتوهم احد انكارا على الناقل ولا على العامل مع ما نرى من كثرتهم الانكار و

القدح بما كان نوا بعد منه من اسبابه كالرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل وما اشبه ذلك وذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المط وثانيا اتفاقهم
على جواز وحجية نقلهما بالحجية والاعتداد به فيما بالقرينة اولى لانها اقرب ويشكل بان موضع الاتفاق على الظاهر جواز ذلك مع القرينة والاعتداد به مع تعذر
الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب افادة المعنى لا تعلق غرض بخصوص الالفاظ ورابعا انه تم فرض القصص بلغة
العرب مكانها بلفظ القول وهي بين ما لم يقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم ولكن بلفظ واسلوب اخر لاشتمال القران على فصاحة لا توجد في غيره ولا نسبة
عليها وبعد التسر وايضا تعد بعض القصص الواحدة بعبارات مختلفة مع ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل دليل وامارة على
كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام فيما تجرد عنها واما فيما عدا ذلك فيمنع كونه نقلا بالمعنى تعويلا
على الظ وخامسا شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس
لا يقال لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير او التقوي او التفريع او النقل المقرون بالقرينة لانا نقول اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك و
التقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى ايضا بالدليل العقلي انا لو بنوا المذكورة انه لم يفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها
الظن بها وقد قررنا حجية الظن في الطريق حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظ في قصد اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذبا وتدليسا والجواب
المنع من ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها عن فائدة يعتد بها
فلفظ القول اما حقيقة في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ ومنها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل
الفقيه منه على نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل
عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك تقليد فبطلانه مم والسند تمامه مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق
القول بان المعنى يفهم بالاجتهاد مم ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى تغيير المط اذ النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو يسير والجواب
انا لا نجوز النقل مط بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سيأتي ومنع امكانه عادة واضح الفساد ومنها قوله نضر الله من سمع مقالتي فوعاها
واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله وقوله رب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي رواية الى من لا فقه له والجواب ان الرواية الاولى معناه ولا دلالة فيها
على الوجوب سلمنا لكن نصدق اذا ادى المعنى من غير تفاوت وانه اداه كما سمعه سلمنا لكنها معارضة بما هو اقوى منها سندا ودلالة وقضية الجمع تنزيلها على ادائه
المعنى كما سمع او على الاستحباب والرواية الاخيرة لا تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني فالتاويل انها انما تدل على وقوع
النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على منع الحجية ولا خفاء فيه على الناظر

في شرائط النقل بالمعنى

الفطن **فصل** اشترط القائلون لجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا منها ان يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى
الكلام المنقول عنه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمدلولها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء
علم ذلك بمساعدة الطبع او باعمال القواعد المقررة والظ منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول الثقة العارف
بوجه المفاد فيصح الاسناد مع انتفاء الشرط فيمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي والاجمالي الحاصل في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوجه
المفاد من علمه بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر الاشتراط بالنسبة الى الناقل من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا ينقص النقل عن افادة المراد ولعل ان لا (المراد)
يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل المقيد مطلقا مجردا عن القيد والحقيقة بمجاز مجردة عن القرينة واما مجرد القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ
مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم واسرار
لا تصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر ادى الى فوات تلك المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث
فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة تسوغ للناقل اهمالها كالنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون اصل الدعوى
متعينة بل هي احتمالية ولو ... مثل هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مط لجواز ان يكون مدرجا في لفظ الحديث مصلحة لا توجد في غيره ويمكن توجيه
المنع من تبديل الظ بالنص بادائه الى اختلاف طريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب وقوعه اما مع العلم بوجود المعارض وحصول الاختلاف فواضح وهذا
لا يجري في عكسه اذ غايته الامران لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب المساواة لما مر

في تقسيم الخبر الى اقسام

فصل ينقسم الخبر عند المتقدمين الى
صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا بامارات توجب الوثوق والاعتماد عليه كوثاقة رواته او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او
في اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان وابن ابي عمير او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعمار او اعتضاده بعمل الطائفة
او اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صوم الفقيه بان ما صححه شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بمعتمد
الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب توثقهم به واما المتأخرون فلما طال تباعدهم عن زمن الائمة والرواة واندرس في البين كثير من الشواهد والامارات
حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب وان لم يعتمد او على اعتماد جليل على روايته لانه يشبه التقليد والتعبد وهم بمعزل عنه بالكلية
ولكثرة الاجلاء واختلافهم في الاداء ولم يجد للشيخ ... مميز الشيخ عن سائر العلماء فقسموا الرواية بهذا الاعتبار الى اقسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع
سلسلة سنده اماميين موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او ما هو بالقوي من الامارات كمضمرات سماعة فان الظ من عود الضمير فيها الى المعصوم
كان امرا معلوما في الاصل المنتزع منه مع مساعدة السياق عليه وانما نشا الخفاء في الظ من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو علم وثاقة البعض
بالقرائن والامارات فكذلك ولهذا حكم بعض متأخري المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابرهيم بن هاشم مع انه لا نص على توثيقه نعم يستفاد وثاقته من قول

ابنه

ابنه علي الثقة الجليل عليه واكثاره الرواية منه مضافا الى امارات اخر معتبرة في محلها واشترط بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون متنه او سنده مشتملا
على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ومخالفته لدلالة العقل والشرط الثالث غير معتبر عندنا انطراح الرواية لا ينافي صحتها
الاصطلاحية والاول مستغنى عنه بما قررناه وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتراه بعده الضعف
او الارسال كصحيح ابن ابي عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محذوفة من السند للاختصار مع السكوت عن حال المذكور ... الشيخ في الصحيح عن محمد (بنق)
ابن سنان دالا على اشتمال المذكور من قبل محمد بن سنان على شرائط الصحة وهذان الاطلاقان انما يتبان حيث يكون حال المذكور وما بعده غير معلوم حال
الاطلاق فيكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح بالاسم ليراجع عند التمكن او ليبني كل ذي مذهب على مذهبه او ليعرف مقدار
قوة السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في السند ويطرؤ بعده ضعف وارسال فيصرح بالصحة اليهم ويأتي ببقية السند على وجهه ليتبين حال الرواية
بحسب الاداء الثاني الحسن وهو ما كان جميع سنده اماميين ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده موثقين مع
عدم كون الكل اماميا وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين الحق بما اشتمل عليه من احد القسمين
الاخيرين ولقد كان في تحديدهما ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو بمشاركة القسم الاول ففي الحاقه بالحسن او الموثق قولان مبنيان على
الخلاف في تعيين المرجوح منهما لان حال السند يتبع لحال اخس رجاله والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافئان وقد يترجح احدهما على
الاخر فليس هنا قاعدة كلية يرجع اليها وان كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مهية الموثق ارجح من مهية الحسن فيلحق هذا
النوع بالحسن وان كان الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على ما ينبغي واعلم ان الحسن والموثق قد يطلقان مضافين الى راو
معين او على جملة محذوفة من السند كما مر في اطلاق الصحيح ووجهه ما عرفته هناك وقد عرفت مما حققنا حجية هذه الاقسام الثلثة الرابع الضعيف وهو
ما اتصف بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون جميع رجال السند غير اماميين ممدوحين بغير التوثيق بما
يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون بعضهم كذلك ويكون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة ويسمى هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كذلك اما
القسم الاول فحجيته ما حققناه سابقا واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد ينجبر بما يصلح جابرا كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردناه
في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما يعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذكورة وبالقسم الاخير ما لم
يعتقد في حقهم كلا او بعضا فيدخل في ذلك ما كان في طريقه المجهول فيه **فصل** لا بد للراوي من طريق يستند اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه
منها السماع منه مع توجيه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته عن احتمال الاشتباه والقصور المتطرق الى ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية
للمعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون المخاطب به غيره وهذا دون الاول وانما كان هذا دون الاول
لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قرائن توجب صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على تعيين مراده لم يقف عليها السامع فاقتصر على نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد
ان جاز التعويل على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا الثاني ان لا يعلم به والاول اقوى من الثاني لان علم المعصوم (علم)
بسماعه ربما يوجب ان ينبهه على المراد اذا لم يساعد اللفظ عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لم يعلم به ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول قال كذا او
في الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا او ما افاد ذلك وربما كان لفظ حدثني وسمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا في الدلالة
على السماع واما نحو امر بكذا او نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا ظاهر فيه وانما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي وسيأتي الكلام في حجيته ولو قال امرني او نهاني
فظاهره السماع ويقول فيما لو اقره على الرواية التي ذكرها له او اعترف بصحة المكتوب فيما ما يدل عليه وكذا الحال في رواية الفعل والتقرير ومنها
مكاتبته اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الخط خطه او مساعدة القرائن والامارات وليس له ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب
او كتب بخطه الي او اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول قطعا لان الكتاب ربما يتطرق اليه التزوير بخلاف السماع والظ انه دون السماع
بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان الثالث عليه وجهان ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ان يقول
قال لانه ظاهر في السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كما جرينا عن ثقات من يسند اليه القول لكن ليس له التصريح في مجرد قوله قال دلالته على علمه
بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد اختصارا كما ترى مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت دعوى العلم بالقول ففي جواز الاعتماد على
مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية نقل الاجماع والمختار القبول الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطاء كثيرا في الحدسيات دون
الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير المفيد للعلم بعين اللفظ او لطرو النسيان فيما سمعه او لوقوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه
من التزوير او لقرائن غير بالغة حد العلم فالوجه عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج توثيقا وان كانت الرواية عن غير المعصوم فلتحملها عنه
ايضا وجوه منها السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان صرح بالسماع ولو مع غيره قال حدثني
او اخبرني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا ونحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم اعلى وجوه التحمل لان الراوي
اعرف بوجوه ضبط الحديث وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما يختلف باختلافه المعنى فربما يغير السامع على الوجه
المأثور بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح رجحانه فيما اذا كان الراوي متحملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم و
سفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاخذ منه وهذا الوجه لا يقتضي كون السماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب لان توجيه السامع
للحديث اليه اقوى من توجيه القاري اليه ولهذا ترى انه يحفظ السامع ما لا يحفظ القاري ولا يعارضه قراءته من جانب الراوي لان يستخبره بالرواية

بل نكرر مراجعته اليها اغنى عن اعتبار مزيد توجيه حال الرواية اليها بخلاف المتعارف لنا ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فاقتصاره على قراءة الاحاديث الثلاثة عند التعذر يدل على رجحان قراءة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقراءته عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرأت عليه فاقر به او حدثني او اخبرني قراءة عليه ومنع السيد عن الاخير لان معنى قوله حدثني او اخبرني السماع فيناقضه قوله قراءة عليه وضعفه ظاهر اذ لا مناقضة لرجوع المعنى المجازي ومناقضته معنى الحقيقي غير ضائر والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قراءة عليه ويشكل بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرائن على خلافه فيكون في حكم التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عمن روى عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب مأمونا عليه من الغلط والتصحيف او يجيز له الرواية بعد التصحيح او في كتاب معين عن شخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك روايتي لهذه الكتب كما قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروي عني فاتضح ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين وكما يصح اجازة الموجود الكامل كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا ومنضما ويعبر عنها باجازة غير المشافهة بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر خبره ولا بد له من التنبيه على ذلك وليس له ان يقول اخبرني اجازة لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت بطريق التواتر والا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب اجازات اصحابنا المتأخرين عن المشايخ الثلثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين ومنها المناولة وهي ان يناوله الكتاب فيقول هذا سماعي او روايتي عن فلان او عمن ذكرت اسماءهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع والقول بالقبول وجيه اذ العبرة بالنقل لا بالرخصة ومنها الكتابة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل به الى غيره ولا بد من علمه بانه خطه او خط من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع والكتابة ولا ريب ان السماع اقوى وعبارتها ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان احاديث بخط من يرويها معاصرا كان او لا والظاهر جواز الاعتماد عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية

فصل كما لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم يشتمل على شرائط القبول ومستجمعا لشرائطه كذلك في غير تلك الكتب الا انها لا يقدح في حجيتها بعد اشتمالها على شرائط القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب جارية على العمل بها وان بغيرها كما يظهر بتتبع كتبهم وان كان العمل بها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة باحكام الفروع والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بعد ما اتضح واستبان من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم بين الطائفة كثيرة مع معظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول انضماما مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب منه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة وبهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار حتى اضمحلت والله ربي بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة لتفرقها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع قلة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع الخارجة عما احاطه تلك الكتب وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم القول عليها اذ لم يظهر من اربابها قصد الاحاطة بجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذر منها عادة وللزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجتمعون على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظاهر انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند التأليف جمعه او تعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المهجورة التي لم تشتهر نسبتها الى الامام ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها معاضد يوجب الوثوق بها فمن جملة هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متأخري المتأخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى التقي المجلسي واول من اطلع عليه واستحسنه القاضي امير حسين بن حيدر وهو من تلامذة المحقق الكركي قال جاء في بعض سنين مجاورتي بيت الله الحرام جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في مواضع منه خطه ع وكان في ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخته وقابلته ثم انه جاء بالنسخة الى اصفهان وعرضها على المجلسي واخبره بالحال فوثق ببعض عبارات الكتاب مما يدل على انه تاليفه ع ففي اوله يقول عبد الله علي ابن موسى الرضا اما بعد فانا ولما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية الخ وفي باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وروي عن ابي عبد الله ع وفي كتاب الزكوة اني اروي عن ابي العالم ع وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع آخر وقد ندم ومنه نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الآية فتطول علينا الله امتنانا منه ورحمة وقد يستدل على ذلك ايضا ان كثيرا من فتاوي الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لا سيما عبارة الشرائع وان جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب ومثله مقنعة المفيد فيظن بذلك ان الكتاب المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على متون الاخبار وايراد لفظها في مقام بيان الفتوى حتى عد الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بشرائع الصدوق عند اعواز النص فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا ما اخذ جملة من فتاوي القدماء التي لا دليل عليها ظاهرا موجود فيه فيظهر انه كان مرجعهم في تلك الفتاوي ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المتأخرون عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين وان اصل النسخة وجد في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث شاه محمد الى الخط المعروف

نقل

نقل عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رسالة الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع ثقة فاضل والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا الكتاب ويكون صاحبه انتهاء اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتأخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة ع هذا ومما يبعد كونه تاليفه ع عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغتنا مع ما يرى من حرصهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المروية عن الائمة الاطهار ع بل العادة قاضية بانه لو ثبت عندهم مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرجحوا العمل به على العمل بسائر الاصول والاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي ونسيانه او قصوره في فهم المراد او في تأدية المفهوم او تقصيره او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسائط وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك ولسعة ما فيه من الفقه بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والآثار المروية عن الرضا ع فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منعه عنه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته مضافا الى شواهد اخر في نفس الكتاب تؤكد الظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب المذكور مما لا يشبه بعبارة الامام كما لا يخفى لمن تأملها ومنها اكثاره من قول روي واروي عن العالم وروي عن العالم وهذا مما لم يعهد في كلامه ع في غير الكتاب المذكور ولا في كلام غيره من سائر الائمة ع ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انه مما يجوز الاخذ بكل منها من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية ابدا من بيان ما هو المعتبر في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قل ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك وكقوله وروي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انه قال يجوز الصلوة فيه وروي انه لا يجوز وكقوله في الاضحية يجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انها لا تجزي الا عن واحد الى غير ذلك ومنها انه قال في باب القدر سألت العالم ع اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعز من ذلك فقلت له ففوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا يخفى ان مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره عن الامام ع واما الوجوه التي يتمسك بها على انه تاليفه ع ففي ضعف بعضها في نفسه غير صالح لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد النسخ بالخطوط التي شاهدها عليها بانه من تاليفه ع موهون بتباعد العصر وعدم معهودية خط ارباب تلك الخطوط وغرابة امر التدليس اليه ولو سلم وجود خطه ع في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا يوجب الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا ع اما بعد الى آخر الحديث غير صريح فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه ع او وجده بخطه فنقله عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجودة في كلامه لمناسبتها لاول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدم وروده بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث اخر بقوله وروي عن بعض العلماء وقوله نعبد ذلك اني اروي ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول وقوله بعضه بعدما يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله ع المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فاللازم منه كونه علويا لا اماما وقوله روي عن ابي عبد الله لا دلالة له على كونه موسى بن جعفر اذ لا يختص الرواية عنه به وقوله اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون زيادة الباء من ابي او بعد فعن العالم ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما يتحد فيه النسخ ايضا ويحتمل حمل الاب والعالم على خلاف ظاهره وحديث اللؤلؤ غير واضح فيما ذكر لانه قال بعد ذكره وروي في خبر آخر مثله لا بأس وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا ولا يبعد ان يكون قوله وقد امرني ابي من تتمة الرواية مع انه لا يبعد تأويل راو على قول ابيه كما يشهد به قول الصدوق على رسالة ابيه اليه ومما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله وقد ندم به نحن معاشر اهل البيت وقوله فتطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة عليه وليس في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فالتعبير اللائق كونه هاشميا تحقق التطول والامتنان في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المقنعة والصدوقين لما فيه فلا دلالة فيها على اخذها من الكتاب المذكور لجواز العكس او كونهما ماخوذين من رسالة ومثله الفتاوي التي صدرت عن قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض فتاويهم مما لا يوجد فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فظاهر معتمد اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه في النقل الذي سلفناه فان الظاهر ان الذي ينسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العاثر عليه لنبه عليه في بعض كتبه او نبه عليه بعض العلماء الذين عاصروه او تأخروا عنه واما ما ذكره البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضا ع فلا دلالة فيه على ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله مما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب المذكور فلا دلالة في كونه صاحبه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون واجدا له او راويا بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضا ع فقد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه بواسطة وبدونها كما يستفاد من قوله روي عن العالم وروي عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا ع ويصح نسبة الكتاب اليه ع نظرا الى ان الغالب حكاية كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه ويقرب منه الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب اذ قد يتعلق غرض الواضع بدس القليل بل هذا اقرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات تندرج بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهرنا اعتماد مثل المفيد والصدوقين عليه في جملة من مواضعه فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار الضعيفة التي عولوا عليها حجة في حقنا فانا نظن تعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب في حقنا لكان علمنا بتعويلهم على رواية معتمد لحجيتها في حقنا بطريق اولى

القول في الفعل والتقرير

فصل اختلفوا في التأسي بفعل النبي ص فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف و

موضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي
كمداومة الانظار بالحلو والقيلولة والمختار عندك هو القول بالاستحباب لنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الاخر فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بانه
الظ من اطلاق الطلب لان اكثر افعاله مندوبة في حق الكل وبعض ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يصح وجوب الاقتداء فيها وتخصيصه بما يثبت عدم
وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد
عن سياق الاية فينزل الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبان شانه تعالى عن ارتكاب غير الراجح بل يحكى
عن بعض الصلحاء تورعه بعد الاستكمال عن غير ارتكاب الواجب والمندوب والنبي اولى بذلك منه في جملة عمره ويشكل هذا بان كون فعله الخاص راجحا
لا يوجب ان يكون راجحا لنفسه او لغيره اللازم ترتبه عليه ليترجح التاسي به مط لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع
عليه مع انه خلاف الاولى بل المكروه مما يجوز صدوره عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قصة ادم ونوح ويونس وداود وقصد بالمباح اولى بترتب
الاحكام الى نبينا مع مساعدة ظ ابتغي العفو عنه في الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تسليمه بما مر من مراعاة الغالب الا
انه لا دليل على حجيته في مثل المقام احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف وقد
اجاب عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا
تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته ومنها انه اذا اتى به على نحو الاباحة لم يكف في صدق الاسوة منه اعتقاد اباحته مع تركه
كما ان شدة ليه تعبيره بها فان ذلك سوى في الاعتقاد لا في الفعل ومن هنا يظهر ان ظ الاية نفي نوع ما عدا الواجب والمندوب منه اذ مفاد الامر رجحان
المتابعة ولا يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا وان تجرد عنه حين صدوره منه وهو بعيد ويتوقف المباح بنية
كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظ قوله ان الله احب ان يؤخذ برخصه لكن نهاية رخصة لنا اثباتا في ثبوت
المباح او رجحان ما احب ثم نقول ان الاية فعله للمباح بهذا الاعتبار لكونه راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى وتحقيقه ان الاسوة عبارة عن مجرد المتابعة
فاذا فعل فعلا ولم يعلم وجهه فاتبعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تاسيا به لانه ان كان فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله
بنية الوجوب او الندب لم يقدح في صدق التاسي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بيناه في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثلا اشكل
على جواز صدور المباح منه فان قلنا برجحان التاسي فيه ايضا كما هو قضية الوجه الاول من الوجهين المتقدمين ايضا فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان
من حيث كونه تاسيا خاصة لا من حيث نفس الفعل ايضا كما في الاولين اذ يتعين هذه الجهات غير لازم في صحة العمل بل القدر اللازم المتابعة بقصد القربة
الا ان عموم رجحان التاسي مخصوص به ولا يصار اليه الا بعد ثبوته فيخرج عن محل الفرض ولو فرض انه اتى بالفعل بنية الوجوب لم نعلم به فعلناه بنية الندب
لم نأت بالاصل صح العمل ايضا اذ مجرد نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد لاسيما اذا كان لدليل شرعي فيحصل التاسي فيه من حيث اتياننا بالفعل
بقصد القربة وان لم يحصل التاسي في نية الوجوب ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع يعم اتباعه في الفعل والقول فيجب اتباعه في الفعل وهو المقصود وقوله تعالى ان
كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله اتبع الرسول فينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن محبته تعالى واجبة كما يدل عليه قوله
عز من قائل والذين امنوا اشد حبا لله وقوله تعالى قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الاية وفي هذا البيان نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع على
تقدير المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الظ من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه سلمنا لكن لا بد من حمل الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم
التخصيص بالاكثر الرجوع على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لاسيما اذا قلنا بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا
على اغلب وجوه التصرف وقد يقال الاتباع في الفعل انما يتحقق باتيانه على الوجه الذي اوقع عليه كما مر في التاسي فيتوقف على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو محل البحث
ومنها ما مر ومنها ان طاعته واجبة فيجب التاسي به اما الاول فلقوله تعالى اطيعوا الله والرسول وقوله تعالى من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة واما الثاني فلان الاطاعة يعني المتابعة فيعم المتابعة في الافعال والاقوال والجواب ان المفهوم من الاطاعة
هي المتابعة في الاقوال كما في طاعته تعالى دون الافعال مع ان الترك فيه اصالة عدم النقل ولو سلم شمولهما كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة ما مر ومنها
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب والجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الا
الالزامي كاشتراط سابقا والظ في الاية منه هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال وذلك لما حققناه سابقا من بطلان
ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتياط لاحتمال الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب
دون الوجوب وقد يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الضرر وهنا ليس كذلك لجواز كونه من الخصائص ويضعف بندرة الخصائص فيقوى
احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيتحقق الاحتياط في احتمال الوجوب تنبيه الاول اذا وقع فعله في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلوة و
الحج او معاملة وما يحكمها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شرطا او شطرا ثبت اعتباره فيه كما ان ما يستظهر من حاله عدم اعتباره
فيه يدل الدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان العادة جارية على الاعتماد عليه في المقامين فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الامارة
على ما هو الظ من فعله المسوق في مقام البيان عند مخالفته للمعتمد كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظ من كلامه عند عدم ارادته لرحمة دام الاغراء
بالجهل واما موارد الشك فما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك في دلالة اللفظ عند المخاطب

الحجية بالدليل

الخبر بهذا الدليل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البراءة واصل العدم فيه او لزوم الاحتياط ما مر غير مرة لكن اذا علم بانه
اتى بالفعل بنية الوجوب ولم يظهر عندنا انه من الخواص فالظ وجوبه في حق الامة ايضا خلافا لبعضهم لظ ادلة التاسي واخباره فان المستفاد منها رجحان
الاتيان بما فعله على الوجه الذي فعله فيجب اتيانه على وجه الوجوب اذ لا معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من
الخصائص كالتهجد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال لا يوجب المصير عن ظ الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم ايقاعه بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا
والقول بعدم ثبوت التاسي هنا لجواز كونه من الخصائص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع معاملة دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل
على كونها من الخصائص كالعقد على ما فوق الاربع وقوله هبة المراة نفسها له على التزويج والاصل فيه ذلك لعدم دلالة الظ على الشركة في الحكم عموم دلالة
التاسي فانها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصد التقرب بها فيثبت الصحة على تقدير عدمه بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل
كونها من المعاملات المشوبة كالعتق بالعبادة اقتصر في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة ومما قررناه يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات
حيث منع التاسي في الثاني لجواز كونه من الخصائص الثالث اذا اوقع فعل على كيفية مخصوصة ثبت التاسي فيه بالنسبة الى اصل العمل مع ما علم او يستظهر اعتباره
فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر ولو اتى بالفعل مرة واحدة ثبت التاسي بالنسبة الى
المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرائن الاحوال الحكم مدخلية المرة في رجحانه ولو اتى به مرات عديدة فكذلك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو ترك فعلا دل على عدم وجوبه
في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة الشركة ولا دلالة على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد اخر لجواز تركه الى مندوب اخر راجح لا ريب في ان فعل الامام
بل المعصوم مطلقا حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه لظ دلالة فعله على رجحانه كما مر في فعل النبي ص ولا دلالة لتركه على عدم
الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد بقية الكلام هنا يعرف بالمقايسة الى ما سبق الا ان القول بعدم رجحان التاسي هنا اظهر في غير مقام البيان فيدل على رجحان
التاسي بالامام عموم قوله في الزيارة المعروفة واجعلني ممن يقتص اثاركم ويسلك سبيلكم فصل اذا علم المكلف بحضرة المعصوم ص عملا اصلح به ولم ينكر عليه
مع تحقق شرائط وجوبه بان انتفى موانع الانكار كالتقية وطال زمن الفعل من حين علمه به بحيث يمكن المعصوم من زجره عنه على تقدير حرمته وظهر منه العزم على
المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم تحريمه في حق الفاعل من جهة وجوب النهي عن المنكر على تقدير علم الفاعل بتحريمه وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله
به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم به او كان هناك مانع من الانكار كالتقية وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصوم مبسوط
اليد على الفاعل وقصر زمان الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة على الجواز اما فيما عدا الاخير فواضح
واما في الاخير فلجواز كونه من الصغائر فيقع من فاعله مكفرا نعم تدل على عدم كونها من الكبائر قطعا ولو عمل بحضرته عملا من عبادة او معاملة قاصدا به مشروعيته بحيث
علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعا صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا الكلام في كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعلها
التقيد بها والاجتزاء بها الا ان ترك الانكار للحمل على السهو والاشتباه فلو صلى مصل بحضرته وترك السورة او التشهد ولم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار دلالة
بالترك دلالة على عدم وجوبهما نعم لو قصد ترك صلوته عليه ايجز ذلك وفي حكم الفعل حكاية الفعل فيستفاد من عدم انكاره لتعويل السائل على ظنه
حيث قال ظننت ان الامام ركع فركعت ان التعويل على الظن يسوغ للامام جائز الى غير ذلك فصل من فعل المعصوم وحكمه ما يرجع الى رياسة
العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف في بيت المال والقضاء في الحقوق والدعاوي ويشاركه الفقيه الجامع للشرائط في الاخير ومنه ما يقع على وجه
التعليم وبيان الحال وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقهما وقد يقع الاشتباه بين القسمين كقوله لزوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك
بالمعروف حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من قبيل القضاء فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم
الواقعي فيجوز بدونه ومثله قوله ع من احيى ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه ويحتمل الثاني فيجوز بدونه ولا يبعد
ترجيح الثاني حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب فيكون الحمل عليه اولى فصل اذا ورد في الكتاب والسنة المعتبرة سواء كانت متواترة او احادا حكم
مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤها في حقنا ولا نسخها فهل يثبت في حقنا او لا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التي ثبت في شرعهم
بالفاظ يدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوته في حقنا فنختار بقائه في الاول لعدم دليل اصالة عدم
النسخ والتخصيص وفي الثاني عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب
شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيتجه القول بالنفي مط احتج
الخصم بالاستصحاب بيان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فاذا ثبتا في وقت وجب استمرارهما لامتناع تخلف الذاتي والجواب اما عن الاول فبان الحكم الثابت
في حق الجماعة لا يمكن استصحابه في حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولهذا نتمسك في شريعة الاحكام الثابتة في حق الحاضرين او الد
الموجودين الى الغائبين والمعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب ولبعض المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب اخر في بيانه نابيه
في ذيل مبحث الاستصحاب ويمكن ان يجاب ايضا بان الظ من نسخ هذه الشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب الفار فيمكن حمل
تعميم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب الفار ونحو شبهها الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق وان نماثله فنحن مكلفون بالفار وشبهها
من حيث ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرائع السابقة ولا يخفى بعده لمخالفته للايات الامرة باتباع ملة ابراهيم والامر له بهداهم الاقتداء بهدى الانبياء ونحو ذلك
واما عن الثاني فبما سبق تحقيقه من منع كونهما ذاتيين غالبا وحيث يثبت الذاتية فلا تمانع عن الحكم بالبقاء الا ان الحكم في مثله انما يثبت بالعقل لا بثبوته
في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسئلة فروعا منها ادعجة العبادة على التزويج لدخول عيسى من مريم ويحيى بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء بالنذر

لو نذر ان يضرب عبدا مائة خشبة فضربه بالضغث لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر منصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد الامر به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الاية ولو منع الفقيه بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا

المقالة الثالثة في الادلة العقلية

والمراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومؤدى هذا القسم قد يكون حكما واقعيا كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات المفسدة واليه يرجع مسئلة اصل البرائة ومثله مسئلة الاحتياط في وجه والى ما لا يرجع اليها كحكمه باستلزام تعلق نهي على شيء انتفائه عند انتفاء في الجملة وان الامر بالشيء لا يجامع النهي عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفا محالا كما تخيله بعضهم وكحكمه بامتناع التكليف بالمحال الذاتي على ما زعمه الحاجبي من كونه تكليفا محالا وكحكمه بمطلوبية المقدمة عند مطلوبية ذيها بناء على عدم الانفكاك في المطلوبية اما القسم الاول فقد انكره الاشاعرة اولا من حيث اصله لنفيهم تحسين العقل وتقبيحه وبعد التنزل انكره كثير منهم من حيث وصفه فمنعوا كونه دليلا على الحكم الشرعي ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا حيث انكروا الملازمة بين حكم العقل والشرع واما القسم الثاني فالظاهر اطباق السلف على حجيته نعم ربما يظهر من بعض المتاخرين انكاره ايضا حيث اطلقوا القول بعدم حجية الدليل العقلي وسيرد عليك تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى

فصل

اختلفوا في الحسن والقبح العقليين فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم اختلف المثبتون فقيل انهما ذاتيان للافعال لذواتها وقيل يتصف الفعل بالقبح لصفة توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح والجبائية على انهما بالوجوه والاعتبار فهنا مقامان الاول في ثبوت الحسن والقبح ولا بد اولا من تحرير محل النزاع في ذلك فنقول كل من الحسن والقبح على ما ذكروه يطلق على عدة معان منها موافقة الغرض والمصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى اذ ربما يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف لغرضهم ومنها ما يميل الطبع اليه وما ينفر عنه ولا كلام في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ وشرب الدواء المر ومنها الاتصاف بصفة الكمال والنقص كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كحسن خروج الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف ومنها كونه بحيث اثنى الشارع على فاعله من حيث انه فاعله وامر بالثناء عليه كما في الواجبات او ذم فاعله من حيث انه فاعله وامر بذمه كما في المحرمات والوجه في اعتبار الحيثية واضح وقد يترك تعويلا على الظهور وقريب من ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث لا حرج في فعله شرعا او كونه بحيث فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول لا يشتمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا نزاع في ثبوتهما بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب او الذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا محل النزاع والاولى تحرير محل النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا وترك قيد الثواب والعقاب لان العقل لا يستقل باثبات الاخير لا استقلاله باثباتهما في الجملة فهو لا يستلزم الترتب ولا يختص بالاخير بل لا تتصف الفعل بالنسبة اليه تعالى بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو لا يصلح مع القيد المذكور وزعم العضدي تبعا للحاجبي ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكمه تعالى وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان النزاع في ادراك العقل حسن حكمه بشيء او قبحه الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه المؤثرين في وقوع حكمه تعالى على حسبه من ايجاب او تحريم او غير ذلك الثالث ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعالى وظاهر العبارة احد الوجهين الاولين ويظهر من كلاميهما في الدليل الثاني ارادة الوجه الاخير ويمكن تنزيلها على ما بيناه والوجوه الثلاثة او وجهين منها وكيف كان فهذا التخصيص منهما خبط في تحرير محل النزاع وغفلة عما تنادي حججهم والعجب انهما وافقا اصحابهما في تحريرها اخذا من ادلتهم والجواب عن ادلة مخالفيهم بما مقتضاه نفي التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا وكذلك فقد خصصا محل النزاع عند تحريره بما عرفت ومنهم من حرر النزاع في المعنى الخامس من معنيي الحسن والقبح موجها له بان المراد ان يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير للنزاع الاتي في مسئلة الملازمة لا النزاع المعروف في المقام وتوضيح ذلك ان العدلية والاشاعرة بعد ان اطبقوا على كون الشارع حاكما في الافعال محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها اختلفوا في كون العقل حاكما فيها محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما يستحق فاعله المدح في حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم في حكمه فذهبت العدلية الى اثباته فقسموا الافعال باعتباره الى الاحكام الخمسة وذهبت الاشاعرة الى نفيه فقالوا ان الافعال باسرها في حكم العقل شرع سواء بمعنى انه ليس فيها ما يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع فيستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار جهة خاصة هي جهة تحسين الشارع وتقبيحه بل بمعنى انه لا حكم للعقل فيها في الافعال لا مع ملاحظة حكم الشارع فيها ولا بدونه وانما الثابت مجرد حكم الشارع فيها وقول بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فانها ان وهم في معرفة مقصودهم ومبنى على توهم من لا يعتد به منهم لان ايجابه تعالى لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذا تشريعه لبقية الاحكام من واضحات الشريعة بل من ضرورياتها الجلية المصرح بها في الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتاتى فرارهم عن انكاره مع ان اوامره تعالى ونواهيه على الوهم المذكور تكون ارشادية محضة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من ان ظاهر الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى ومصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملهما على معناهما الاول عند فقد القرائن حملا للفظ على معناه الحقيقي وكان منشأ هذا الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق

الالتزام

الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررناها وكذا ما سبق الى بعض الاوهام من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب والاديان لان احاطة علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا وحكمته الموجبين لعنايته في مراعاة الجهات الداعية الى تشريع الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما وصل الى الجهات وحكم بمقتضاها بافاضته تعالى عليه الصور العلمية بعد ما كان مراعيا لها حاكما مراعيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله تعالى ادب نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبي صلى الله عليه وآله اوجب شيئا او حرمه وانه تعالى اقره عليه ورضي به ومقتضى ذلك ان يكون حكمه تعالى في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه تعالى بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس تقريره تعالى ورضاه في ذلك متابعة منه تعالى للنبي في التشريع بل بيان لاصابته الحق فان تاديبه عبارة عن اكمال عقله واقداره على معرفة جهات الافعال والالتزام بها والتفويض عبارة عن اذنه تعالى اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم ثم عرض على المعصوم عليه السلام فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم له بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه لا ينطق به الا بعد نزول وحي يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احدهما لو صح تحقق المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل قياسا له على الحسن الشرعي حيث فسروه بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع اخر كما سنحرره ولو فسر بما لا يستحق فاعله الذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على الظاهر اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل لكن سيتضح من تحرير النزاع فيه ايضا بل التحقيق ان لا نزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها قضاء الضرورة بذلك فانا نجد في صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم والتشنيع عنده من حيث كونه فاعلا له كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم له مكابرة والمراد في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يتدين به ولا بالعرف لاختلافهم بالامم ولا اختلاف فيه فتعين ان يكون من قبيل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هنالك ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته لا يجدي في محل النزاع والا فهو ممنوع سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام سببه لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه والجواب عنه ظاهر مما قررنا فان ثبوت المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضروري كما يقضي الى المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا البيان الى التطويل المذكور الثاني ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا في النفع اثر الصدق قطعا وكذا اذا رأى شخصا لا يعاديه مشرفا على الهلكة فقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على الاول بانا لا نسلم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل لاحد المعاني الاخر وايضا يمنع تحقق الاستواء ان فرضه لا يوجبه وعلى الثاني بان الباعث على الانقاذ ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فبان المنع المذكور فيه في الموضعين الاولين بل المواضع الثلاثة مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية فانكاره ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصود فالحكم في نفسه ضروري كما مر قال العضدي تبعا للحاجبي بعد ان اورد الاعتراض المذكور على المثال الاول ما لفظه ولو سلم فذلك في حق الشاهد يعني العباد فلا نسلم في حق الغائب يعني حضرته تعالى لتعذر القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تعالى تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح في حق العباد اقول وهذا المنع ناظر الى ما مر حكايته عنهما في تحرير محل النزاع ثم اقول ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب في الفرض المذكور من جهة كون المؤثر عقلا او ممكنا مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا عاقلا مختارا فيجري في حقه تعالى ايضا واما السند الذي تمسك به فساقط جدا اذ لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم مجيئه في حقه تعالى ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تعالى لحسنه وعلى بعض بامتناع وقوعه منه تعالى لقبحه منه والسر في عدم قبح تمكينه تعالى للعبد من المعصية انه تعالى لو لم يمكن العباد من المعاصي لانتفى فائدة التكليف التي هي من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لاناطته تعالى بجميع عباده في جميع افعالهم نعم قد يحسن منه تعالى ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم نظرا الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف او لحكمة اخرى واما بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكين منا لا يؤدي الى تفويت حكمة التكليف ومثله الكلام في انقاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او غير ذلك فانه يقبح منا ترك الانقاذ مع القدرة عليه مطلقا وليس بالنسبة اليه تعالى كذلك والا لانسد باب الابتلاء والامتحان فيؤدي الى تفويت ثمراتهما مع ان قبح التمكين منا سمعي لا عقلي فيجوز ان يكون هناك جهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كانا بالشرع فقط لزم افحام الانبياء والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لا مدفع للنبي عنها وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مطلقا وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالف السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني

وبعض

الحشوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر الى ان قال لا يتوقف النظر على وجوبه فيفسد قوله لا انظر حتى يجب لا يجب حتى انظر لانا نقول المراد انه لا يمكن الزامه بالنظر على التقدير المذكور وهو كاف ولزوم الافحام مردود الجواب بوجوه الاول ان المقدمات المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات الموردة فيها واصل الدعوى وان توقف على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضايا التي قياساتها معها حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على احتمال وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه بالنظر بالضرورة فان قيل لا ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب الفحص فان اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان دفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا للخوف الضرر لوجوب دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان ضررا بعيدا بمضرة حتى ان ذلك مودع في طبايع الحيوانات ولهذا تريها تتحرز عن موارد خوفه الثالث ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم مباهتة في الضروريات اذ لا يشك الانسان البالغ رتبة التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر ويعلم بملاحظة ذلك امكانه لما اوضحه تامة انه يكفي في الزام العقل بالنظر الى احتمال كونه مفيدا للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعذار العبد التارك للمامور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وبهذا يظهر الجواب عن مخالفة المهندسين ايضا فقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمقالته من الصوفية في اصل توقف العلم على النظر بل في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضا فلو صح ذلك فغايته ما يترتب عليه ان يلزمهم الوسول في تحصيل العلم بمصيره باحد الطريقين منه وهو من النظر ولا يلزم على تقدير الافحام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بسريع الحصول لتوقفه على مزاولة رياضات شديدة في ازمنة متطاولة ووجوب المعرفة المعلوم او المحتمل فوري فيتعين الطريق الاقرب وكون وجوب المقدمة نظريا على تقدير تسليمه لا يحقق الافحام اذ يكفي في دفعه كون النظر مما لا بد منه عقلا في الوصول الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين له في ان ترك المقدمة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية بذلك وح فلا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة اذ يكفي الزامهم بالنظر انه مما لا بد منه في الاتيان بالواجب او عرض تاما بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندهم بالشرع نظر او لم ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر فالواو ولا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به وان تجزيان بهذا الكلام على تقدير صحته انما يجري اذا اراد وابقولهم لا يجب حتى نظر انه لا يجب علينا النظر واما حتى ننظر واما اذا ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر توجه منهم الافحام واقطع على الرسول سبيل الالزام لالزامهم اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد والهداية فيعجز عن القيام بوظايف الرسالة لتعطيلهم عليه طريق المحاجة من غير ان يكونوا سالكين مسلك الاعتساف وعادلين عن طريق الانصاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقعا مع ان القول بوجوب النظر ح مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم بهذه المقالة لا يتبين عليهم وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا دفعا لخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلا اذا قصر في النظر كيف لا ومنشاء خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاق العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببرائته والحال هذه لشبهة كان معذورا الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة فمن جوز ثبوت شريعة وجوز ثبوت تكاليف فيها ولم يجزم ببراءة ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فيجري على تركها وترك التكاليف الثابتة فيها وان لم يعلم بشيء منها وكان ثبتا العالم التارك لها فان ترتب اثار التكليف على مثل هذا الجاهل مما لا يمنعه العقل وانما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل والمعتقد عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور او تقوا عن دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب والثاني باطل اما الملازمة فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعله تعالى تصديقا للمدعي وان تصديق الكاذب قبيح صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته وغناه فاذا بطل قبح شيء جوازه اذ لا دليل على غيره لا يقال يكفي في الامتناع قبحه في الشرع لانا نقول بعد المنع من كفاية ذلك انه يتنبى على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يفضي الى سد باب اثبات النبوات لابتناء معرفة صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا واما ما يتوهم من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فنسبح القيافل بل مباهتة وعناد اذ دعوى جريان العادة في المقام بحيث يوجب القطع مما لا يصدر عمن له ادنى دربة ومسكة لانه ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور متجه على جميع مواردها فلا يسلم معجزة يستحن بها على يد صادق فضلا عن ثبوتها متكررة بحيث تحصل بها العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة في غيرها فانا نرى بها فيها على وجه لا يبتني علاقة التحسين والتقبيح غير معقول الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع الوثوق بالمعاد بل وسائر مواعيده تعالى والتالي باطل اما الملازمة فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح نطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع منه عند العقل سوى ما فيه من القبح الموجب لتنزه العالم الغني عن ارتكابه فاذا منع عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على كفر المرتاب في ذلك واما الاستناد في احالة ذلك الى القبح الشرعي والمنع العادي فقد عرفت فساده انفا ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بصدقه تعالى وصدق انبيائه تكليفا بالمحال والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فيكون مكلفا بالعلم بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا قائل بان التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور ولا يتوهم ان هذا الاشكال مشترك الورود بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبارات اذ على هذا القول يجوز

عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لو وقع افقد قبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال لانا ربما امكن تاييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا تختص عندهم بالافعال بل يجري في الاقوال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة التقية جاز مثله في حق النبي بل وفي حقه تعالى ايضا فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار ومن هنا ذهب بعض الزنادقة من المنتسبين الى الاسلام الى ان الاخبار الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق باسرها اخبار صورية غير مطابقة للواقع وقصد بها مجرد التخويف لحفظ النظام وتكميل الانام لانا نقول كما ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في نفسه كذلك قاضية بعد زوال هذه الصفة عنه ما لم يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبحه العقلي ولهذا ترى ان الذي يكذب الاقاويل الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط المحل عند العقلاء مذموما لديهم بلا امتراء ولا يعتد عندهم توقف استجلابه لتلك المنافع عليه ومثله الحال في ارتكاب ساير القبايح العقلية فاذا ثبتت الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض ولا في السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار الرافع لقبح الكذب في حقهم وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون به ولا ريب في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه تعالى على انه لو جاز التقية على الانبياء لزال فائدة بعثهم وهو مناف للحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي منصوب بقاعدة اللطف لاظهار الحق وابطال الباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن برسالته ومن كفر بها سواء امن من شره او لم يامن واما الامام فهو وان كان قائما مقام الرسول في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على ساير الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين للاحكام الشرعية واسرارها الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكن وامن الضرر فاذا اضطروا الى التقية في الكلام جاز لهم ذلك لتطرق التورية والسر في ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت على الامام بتبليغ الرسول عليه وآله السلام حتى بالنسبة الى وجوب معرفة الامام واتباعه فشانه بعد الرسول انما هو ازاحة الجهل بتبيان ما يحتاج اليه من تفصيل المعارف والاحكام مع امن الضرر ولا ريب ان هذا لطف اخر لا يغني عنه اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف وتمام لتلك النعمة كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت على النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم بعد نصه بالخلافة والولاية لعلي صلوات الله عليه كما اتفقت عليه روايات الخاصة ونطقت به بعض روايات العامة السادس الايات والاخبار الدالة بالصراحة او بالفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالايات كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وكقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك وكقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء وكقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعا او ما يشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال ونقص تكلف واضح واما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر من ان تحصى حجة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل اما الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله واما انه وجودي فلان نقيضها وهو لا حسن سلبي بدليل انه لا يقتضي محلا موجودا والا لم يصدق على المعدوم فيكون الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل لتبعيته له في التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما كما مر مع جريان الدليل المذكور فيه وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا كالمطلوبية والمبغوضية وموافقة المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها وقد تكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقايض الصفات الوجودية عبارة عن رفع وجودها عن الموصوف ونقايض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشا لانتزاعها وح فنقول نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشا لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدميا كون الحسن صفة وجودية حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومثله الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من الصفات ما له وجود في الموضوع في ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له فيه في ظرف الاتصاف اما في الخارج او في الذهن انما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية وربما يسمى ذلك اتصافا انضماميا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فنقايضها عبارة عن رفع وجودها له فيه والصفات التي تكون من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات فنقايضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشا لانتزاعها ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لا حسن عدميا ان يكون نقيضه هو الحسن وجوديا ما لم يثبت كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه سلب وجوده دور واما اتصاف المعدوم بلا حسن فانضمام ذهني لا خارجي لامتناع تحقق الصفة بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف وقد يجعل الاتصاف في ذلك ونظايره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه صفة لا حسن فله وجه ثم اقول ان ارادوا بتفسير القيام بالتبعية في التحيز ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فمسلم لكن نمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام فيه فانا ندعو ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمجردات لا ثاني للمقصود اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل

الاعتبارية فلا يكون قيامها من قبيل القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فوجه المنع عليه جلي لان الصفة
اذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا مما يستوي فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا النقد
استدراك بعض مقدمات الدليل اذ لا حاجة الى كون اثبات الحسن والقبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل
ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به مطلقا كما مر تحقيقه في مسئلة المشتق ثم لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان الثاني ممنوع
لان التابع في التحيز اما ان يكون تابعا له لتحيز اصلا او تبعيا والتحيزان متغايران ولو بحسب الاعتبار فيصح قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان
العبرة في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لا تحصل للمعنى بالنسبة الى المعنى لا بمحله واعلم ان بعضهم قد زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها
لا تنهض على الخيابية لخصمها بغيرهم لان الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل
المذكور يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت به كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه يجري على تقدير اعتباريته ايضا لكن على تعليم تخصيصها
بالقول بالذاتية لانه لا ينتقض الا بالصفات الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح لغير الشرع لزم ان لا يكون الباري تعالى مختارا في تشريع الاحكام
والثاني باطل اتفاقا اما الملازمة فلان الحكم بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في الثاني واما بطلانه فموضع وفاق والجواب
منع الملازمة فان امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب في شأنه الذاتي هذا ما يرد بينا
الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يمكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب ولكن التالي باطل اما الملازمة فلو توقف تعلقه على حصول غيره وما يتوقف
ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى مطلوب فمع حصول الطلب
تعلق بالمطلوب بنفسه لا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكرتها في تقرير هذه الحجة والجواب اما اولا فبالنقض بالطلب الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان
لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في الفعل لعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا تستدعي امرا غير المطلوب والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فبان
هو اذا استغناء الامر الاضافي في التعلق بغيره لو جوز العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود الطلب
في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لا انه يوجد و يتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال مما لا مدفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم
الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على حد اضافته الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه با
اختياره فلا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما فلان مناطهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية
لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يخلو اما ان يكون لازم الصدور عنه او لا فان كان الاول لزم ان لا يكون
مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان الثاني كان جائز صدوره وعدمه وح فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح
نعود التقسيم الى انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائز الوجود والعدم فيفتقر الى مرجح اخر وح فاما ان ينتهي الى مرجح يكون
معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير
متخلية لا مرتبا كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا لانه يصدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرة لا يقال هنا قسم اخر وهو ان يصدر الفعل من
الفاعل على وجه لا يكون معه لازم الصدور بل راجح الصدور او يفتقر الى مرجح يكون معه كذلك لانا نقول هذا الاستدلال مبني على بطلان الاولوية وبيانه
موكول الى محله لكن كان الاولى ان لا يتعرض لذكر الاتفاقي ايضا بل يبني الاستدلال على بطلانه ويحيل بيانه الى محله وكانهم تعرضوا له نظرا الى ان الدليل
يتم على تقدير صحته ايضا كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا بكون الفعل على التقدير المذكور اتفاقيا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل صح ما فرعوا
عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن يمنع انه على التقدير المذكور يلزم الاتفاق بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن
استناده اليه ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل قد يتحقق من الفاعل العلل المقتضية من الداعي والارادة وغير ذلك فيوجد معه الفعل واخرى يتحقق منه تلك
العلل ولا يصدر منه الفعل من غير ان يتحقق في احدى الحالتين امر زائد لا نم ان الفعل يكون صادرا عنه من غير قصد وقدرة بل اللازم ح ان يكون صادرا عنه على
تقدير صدوره بواسطة القصد والقدرة غاية الامر ان لا يكون تأثيرهما بالوجوب او بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاقي ايضا الفصل
بوجه اخر وهو استلزامه الترجيح بلا مرجح وامتناعه ضروري ثم على تقدير البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه اخصر وهو ان الفعل ان وجب
صدوره عن الفاعل فلا اختيار له فيه والا كان ممتنعا والحصر ظاهر لما تقرر في محله من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد الثاني انه تعالى عالم بافعال العباد قبل وقوعها فيمتنع
وقوع خلاف ما علم منهم والا لانقلب علمه تعالى جهلا وهو محال وحرره الفخر الرازي في اربعينه ببيان اخر يرجع محصله الى انه كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من
الفاعل موقوف على احدهما ووقوع الاخر منه منافاة ذاتية لامتناع الجمع بينهما كذلك بين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة للواقع معتبرة في العلم
فاذا فرض علمه تعالى باحدهما تحقق المنافي الذاتي لو وقع الاخر فيمتنع القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المنافي الذي لا سبيل الى دفعه اقول ويمكن تحريره
ببيان ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تعالى في معنى القدرة على جعل علمه تعالى جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تعالى والقدرة على الملزوم قدرة على
لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللازم لانه محال فلا قدرة لهم على الملزوم ايضا فاذا انتفى قدرة
العبد على غير ما علمه تعالى كان تقدره على علمه تعالى اضطراريا لا مقدورا واعلم ان للناس في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد اعني ما هي اختيارية عندنا مذاهب
الاول ما حكي عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة عن الله تعالى من غير استناد الى قدرة العباد اصلا ولا مجامعتها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما
ولا فرق بين حركة الصاعد على السلم والساقط منه ولا بين حركة المختار وحركة المرتعش وهذا غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالى من غير

اسناد

اسناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرة فيهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى منها وبهذا الاعتبار جعلها مكسوبة
للعباد وسموا هذه القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وعلى هذا ينحل دعويهم في المقام الى امرين احدهما نفي استحقاق العباد المدح
والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تأثير قدرتهم فيها ولا ملازمة بين المقامين لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل وان لزم كالاشاعرة
ذلك بالنسبة الى افعاله تعالى والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة لبيانه انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم فيه والمقدمات
المذكورة في هذا الدليل لو تمت لدلت على اثبات دعويهم في المقام الثاني ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق
على عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا يقول به بالنسبة الى صفات الكمال والنقص وان كانت
اضطرارية وح فما المانع من التزامه لذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كذلك كما التزم به ابو الحسين واتباعه كما سيأتي الثالث ما نقل عن ابي الحسين البصري
من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى فيهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة
عندهم فهي واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة بالعزم كما انه
لان العبد متى كان مجبورا على الارادة كان مجبورا على الفعل ضرورة انه يعتبر في القادر ان يكون له ارادة الفعل والترك الرابع ما ذهب اليه اصحابنا الامامية وهو
ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق اعني الوجوب بالنسبة الى المبادي التي هي
فعله تعالى في العبد وكانهم يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة اختيارهم كما يأتي تحقيقها وان قدرتهم على
افعالهم ثابتة بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
من بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم وانهم مستقلون بالقدرة عليها بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا سواء شاء الله تعالى ذلك او شاء عدم وقوعه
لو مشيئة جازمة وهذا هو القول بالتفويض وحيث ان بطلان المقال في هذا الانوار الخارج عما يقتضيه الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين
على وجه يتضح به القول المختار ويبطل ما عداه فنقول اما الجواب عن الوجه الاول فمن وجوه الاول ان هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة
بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى الشبهة اذا صادمت الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة
المختار مستندة الى اختياره فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق نعم يتم ذلك ردا على المذهب الاول من مذاهب الجبرية فالاولى
ان نتمسك بالضرورة الوجدانية بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وتركها وتستند كل منها الى قدرتنا وارادتنا ولا نعني بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة
المذكورة وان تعذر العجز عن حلها فان قيل كل شبهة يعجز عن حلها فاما ان يرجع مقدماتها الى الضرورة او لا فان كان الثاني فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي
لا تؤول الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها بمجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون التصادم ح بين الضرورتين واجيب بان المعتبر في
توجيه الشبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري ولا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة و
ضعفا فمجرد معارضة ضروري لاخر لا يوجب تطرق القدح الى كل منهما اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الاخر ولا يقدح الاخر في
بداهته كما في المقام لكن لا يكون الدفع بمثل ذلك حلا للشبهة حتى ينافي فرض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص الثاني ان الافعال لو كانت
اضطرارية لبطل التكليف والحث والزجر والوعد والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه الكتاب والسنة لقضاء ضرورة العقل والعادة بقبح هذه
الامور بالنسبة الى المضطر وباستحالة وقوعه من العالم الحكيم وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى لعبده لا تقع في الماء ثم امر بالقائه فيه ثم
يقول له لم وقعت فيه ويعاقبه بعقابه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله ويقول لهم اتؤمنون ببعض
الكتاب ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبرهم على عدم الايمان ثم يقول فما لهم لا يؤمنون ويجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وكيف يجوز
على العدل اللطيف الخبير ان يكلف العباد بالايمان وسائر التكاليف المقررة الشرعية ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة ومع ذلك يجبرهم
على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون غيره
مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم لان ينسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون منكرا
من القول وزورا ولقد جاؤا في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذر بعضهم عن دفع شناعة التكليف بان
وجود الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه وان لم يؤثر في وجوده ورد عليه بان الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة
والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد في الماء مجامع للاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه الثالث النقض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله
بالاتفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله تعالى لازم الصدور عنه او لا الى اخر ما مر واما ما قيل من ان فعله تعالى ثم المرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة
الا انها قديمة فلا يحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع اما اولا فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة ان الشيء
اذا كان في حد ذاته متساوي الوجود والعدم في نسبة الى ما هو مثل منهما الى علة ومنه يظهر ان وجود الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كما ان وجود الواجب وعدم الممتنع قديمان
ذاتيان واما ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف التأثير على تعلق حادث لزم قدم المراد والا عاد الاشكال وقد يتفصى عن هذا بان
الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين فيكون وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر اخر ورد بانه ان كان هذا
التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق كافيا في وجود الحادث وهو
خلف وهذا الرد محل نظر واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا احتاج الى مرجح اخر ومنه

اويلزم الاضطرار وا علم ان تقدمه تعالى على جميع مصنوعاته تقدم بالعلية وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى فنسبة خلق الاول اليه كنسبة خلق
الاخر اليه كما ان نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فالترتيب الزماني انما هو بين الموجودات الزمانية
مقيسا بعضها الى البعض ولقد عسر فهم هذا المعنى على الاوهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدر منهم مقالات فاسدة ناشئة عن قصور النظر
عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم بان علته وجوده ان كانت تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر لزم الازل
فهو ايضا من العالم فينقل الكلام اليه فيلزم القدم او التسلسل وكجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين و
مرجحها الى العلم بالاصلح وكتمسك بعض على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير ويمتنع التغير في علمه تعالى الى غير ذلك ووجه فساد الاول انه لم يكن قبل خلقه تعالى
للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت والجواب بامكان قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق
الافلاك بتمامها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء الحكمة بذلك اذ لا امكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان
الاول بناء على عدم قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك اخر فوق الافلاك الموجودة وخلق مكان فوق المكان الموجود ويخرج الجواب بمراعاة الحكمة و
وجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغير اليه تعالى نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم
بكل شيء في مرتبته لا يتغير في علمه فعلمه بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته وبوجوده في مرتبة وجوده وبعلته في مرتبة علته وبقيامه وقعوده في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة
جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك فانظر الى علمك بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير
وانما ترى التغير في المعلوم بحسب نسبته اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غد وحدوث علمك بانه موجود
الان ثم زوال علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث علمك بانه كان قبل هذا موجودا فناش عن مقارنة زمان وجود زيد لزمنه وجودك ففي وجود
زيد تارة متاخر عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة مقارن له واخرى متقدم عليه فيلحقك بحسب كل زمن من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير
لعلم الاخر وحيث انه تعالى لا يحيط به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تعالى عالم بتاخر وجود زيد عن بعض
ازمنة وجودك وبمقارنته لبعض منها وبتاخره عن بعض اخر علما ازليا ابديا لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تعالى ليس وجودا امتداديا ولا بقاؤه
بامتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي فمعناه ان وجوده غير مسبوق بالعدم واذا قلنا ابدي فمعناه ان وجوده لا يلحقه
عدم وقد يتوهم ان علمه تعالى بالاشياء ليس الا نحو وجودها فلا يعلمها الا حال وجودها وهو فاسد لاستلزامه نقص قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل الذي
من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما لاستلزامه نسبة الجهل اليه تعالى في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي هو علم هذا المتوهم انه علمه وان يكون
علمه بالاشياء زائدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تعالى عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث ولا مرتبة بعينا ده
اخرى عالم بذاته بها قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى بها بعينها وبنفسها لا
بوجهها وصورها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها وكل منهما محال واما ما دل لفظه على حدوث علمه تعالى ببعض الحوادث كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين
احصى وكقوله تعالى ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فمؤول اذا عرفت هذا تبين عندك ان ارادته تعالى ليست زمانية لان الزمان موجود بها فهو
متاخر بحسب المرتبة عنها فلا تكون محاطة به فظهر من ذلك بطلان الدفع الثاني بما ذكرناه واعلم ان الذي يقتضيه البراهين العقلية ويستفاد من اخبار اهل
العصمة ان ارادته تعالى مخلوقة له لانفكاك المراد لانه عبارة عن ايجاده واحداثه تعالى فانه تعالى لا يروي ولا يهم ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة بحسب
المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار ويكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يعم الاخر كما هو معناهما لغة فمن ادعى من
بعض متاخري اصحابنا ان المشية قديمة وانها عين الذات كسائر الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انها مخلوقة كقوله ع خلق الله الاشياء بالمشية
وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصريح بانها محدثة وليست بقديمة وحملها على مشية العباد غير سديد اذ لا يذهب
وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول افعل كذا ان شاء الله ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا يبقى فرق بينهما الا
بمجرد المفهوم وهو لا يصلح فرقا لصحة القول الاول وبطلان الثاني كونه تعالى بحيث يشاء وبهذا لا يصلح عين الذات لانه بذاته كذلك الا ان اطلاق المشية والارادة على
ذلك مجاز الرابع جواب بالحل وبيانه من وجهين الاول انا نختار كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل ويمنع احتياجه الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح كما يشهد
به الفطرة السليمة ووجهه ان وقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين فيهما كما هو المفروض يوجب ترجيح الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان
واما التمسك بالامثلة المذكورة ونظائرها فممنوع بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا ترى انا نقطع بانه لو
وضع عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين يقف عليه ولا يميل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة
المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه لها واقلها كون التفاته حال الترجيح الى احدهما اولا او انما
يترتب عليه من الفائدة المقصودة اكثر ولا يلزم من كونه مرجحا تفطن الفاعل لكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع
محض الرياء ويعتقد الفاعل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد بلطف النظر واعمال التامل حقيقة الحال وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند الى تاثير
حركة الافلاك فان اريد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما الا انه في نظره موافق
لما يقتضيه حركتها فهذا ضرب في حق من لا يطلع على ما تقتضيه تلك الحركة ولعله يريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولحوظ الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا
ممكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون هناك مناسبة خفية لا تصل اليها عقولنا موجبة لحصول الميل القلبي الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى اسناده الى حركة الافلاك

دوقوع

واعلم ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر بذاتها صلح مقالته جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم الترجيح
بلا مرجح في هذا الترجيح ويجوز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض التساوي انما يتعلق بالنظر ثم الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته
وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم عن الاشكالين لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا ينافي ان
يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا اثر للتجويز المذكور في الحل ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك
في نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في دفع الشبهة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها
نادرة الوقوع كما لا يخفى وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن نمنع كونه معه لازم الصدور من الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل وان
اريد انه لا ياتي مع المرجح الا بالفعل منعنا كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاسناد الى الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار
لا مناف له بيان ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة عن صفة زائدة بها نتمكن من الاتيان بالفعل والترك
والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد في تعلقها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل
مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر في اسناد تركه اليها عدم الداعي اليه كذلك فحيث يتحقق الداعي المعتبر وشيء يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه يتمكن حينئذ الا
من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمتنع صدوره عنه بالاختيار بمعنى انه لا ياتي به البتة لا بمعنى انه لا يتمكن منه والدواعي
تعتبر في صدور غير الارادة من المختار بواسطتها وفي صدورها منه لا بواسطة ونعني بالارادة العزم كما هو معناه لغة وعرفا وصرح به في بعض الاخبار ايضا
فافعالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة الى قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعتبرة في نظرنا فالدواعي شرط في
صدور الارادة منا وهي شرط في صدور سائر الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اي فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة علة مقتضية لوجود سائر
افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في اقتضائه
الا ترى ان النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها والمماسة او المماسة وحدها مقتضية لذلك وانما اسندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال
الاختيارية وقد صعب فهم اختياريتها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت مسبوقة
بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا ان ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها
وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها في قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله تعالى ام تريدون ان تسئلوا رسولكم وقوله
يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقوله تعالى ويريد الذين يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلود اهل
الجنة فيها واهل النار فيها بنياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وبما زعم بعض انها ارادة
بنفسها ولم يتفطن ان ذلك يوجب توقف الشيء على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مسبوقا بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة لم
يتوجه الاشكال لعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفا لمطلق الفعل الاختياري فممنوع بل الوجه ان يعرف بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره و
تمكنه ويعتبر في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل عالما بفعله شاعرا به على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل في صدوره عنه كما لا يخفى الثاني ان يكون
متمكنا من الفعل والترك بمعنى ان يكون بحيث له ان يفعل وان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد فعل وان اراد لم يفعل فانما يعتبر في صدور الافعال الاختيارية
التي تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها على امور اخر ايضا كوجود الالات ونحوها وذلك لا يقتضي توقف كل فعل اختياري عليها
فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي فمنها ما
من ذات الفاعل حال الفعل بصفته ما فيه من الملكات والاحوال المستندة من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او
بواسطة افعال اخر ترجع سلسلة استنادها الى الذات وهي بعد وجودها قد يتمكن من دفعها بسهولة اما لضعفها في نفسها او لمعارضتها بدواع اخر ومنها
ما هي في القوة وقد يتوقف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لتمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع الارادة والفعل على حسبها
اختياري اما على الاول فواضح واما على الثاني فلتمكنه من تركها لانقياده لها وعدم الاعتداد بها وامكان ان لا يفعل على التقدير البتة عند عدم وجود
دواعيه اذا تبين ما مر ان المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر المختار وان الداعي المعتبر والارادة شرط في اقتضائه تبين ان علية
الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره تتم عند وجود الداعي المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود الارادة واما عدم الموانع الجامعة للاختيار
فداخل في اعتبار الداعي اذ الداعي المعتبر لا يجامع المانع الاختياري فان المراد به ما سلم منه فاتضح بما قررنا ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور عن الفاعل
المختار عند وجود الدواعي المعتبرة في نظره وان وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره بل يستلزمها ضرورة ان وجود المعلول يستلزم وجود العلة
لا انه ينافيه وقد اشير الى الامر الاول من جريان الافعال على حسب الدواعي في قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته وقوله تعالى ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى
الامر الثاني من بقاء القدرة والاختيار معها بقوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان وقوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعي المعتبرة متمكنين من الفعل والترك وان علمنا باستحالة احدهما من
جهة الاختيار واذا عرفت ذلك اتضح عندك معنى قوله ع لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فان كون الدواعي التي تجري الافعال الاختيارية على حسبها موجودة
في العبد بايجاده تعالى على حسب قابليته من الاستعداد الذاتي والكسبي يوجب نفي تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته
واختياره يوجب نفي اجباره عليها وايضا كون افعال العباد مستندة الى اقداره تعالى له عليها حال صدورها منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها

لظهور ان افعالنا

عنه بذلك لانه لا يوجب نفي الجبر لاسناده الى قدرته المخلوقة وبما ذكرنا يرتفع الاشكال عن قوله تعالى ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء فان شرحه تعالى لصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف الموجب لحصول دواعي قبول الهداية فيه لاهليته
واستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكذا تضييقه لصدر من اراد اضلاله بمنعه من تلك الالطاف الموجب لحصول دواعي
الضلالة فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب الهداية والاضلال اليه تعالى في هذه الاية وغيرها وكذا نسب الاغواء
اليه في قوله تعالى حكاية عن نوح ع ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تعالى ويريد
الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه يدعوهم الى الضلالة ويعدهم ويمنيهم بالاماني الفاسدة والى انفسهم في قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وقوله
وضلوا عن سواء السبيل باعتبار اختيارهم للضلالة واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقد ورد
عنهم ع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان مشيته تعالى وارادته وتقديره وقضاءه وامضاءه المستند كل لاحق منها الى سابقه كما ورد في بعض النصوص انما
تجري على حسب استعداد القابل لها ابتداء لكل ذي حق حقه لان ذلك قضية قدرته الشاملة وعلمه النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى
قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله وما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك اذ ليس المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيته تعالى
ايمانهم جبرا وقهرا كما ذكره بعضهم فان ذلك غير متعين بل مناف لظاهر العقل بل المعنى والله اعلم انه تعالى لو شاء ايمانهم باختيارهم وذلك بان وجد فيهم دواعي
الايمان وسلب عنهم الملكات والاحوال الداعية لهم الى الكفر والطغيان لامنوا وانما لم يشأ ذلك في حقهم لعدم استعداد ذواتهم وانتفاء اهليتهم فتركهم
على الملكات والاحوال اللائقة بحالهم فاثروا الكفر والشقاء واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من انه تعالى امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد
ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى ادم ع عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل واما الاعتقاد الذي حكاه تعالى عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء وفي قوله وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الاية فقد اتضح مما حققناه انه
مقالة فاسدة ومعذرة داحضة كما اشير اليه في ذيل الاية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيته تعالى ذلك في حقهم او على ترك الطاعة و
الايمان عند عدم مشيته تعالى ذلك منهم فجوابه واضح مما مر فان المشية انما تقتضي صدور ذلك منهم بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار المخالف
لمقتضاها بل اثر المشية في الافعال الاختيارية انما هو امضاء ما تقتضيه الذات باحداث اسبابه ومقدماته اللائقة به الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه
في قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وان زعموا ان المشية لما اقتضت صدور الشرك وشبهه منهم
ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك ولا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه ان الضرورة قاضية بان من يصدر عنه القبائح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب
ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه واختياره وامتناع الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيته تعالى لصدور الشرك منهم وبين نهيه تعالى
اياهم عنه فان مرجع الاول الى احداث المقدمات المفضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في الصنع والثاني
الى بيان حكم الشرع عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن الوجه الثاني فيتم من الاجوبة الثلاثة المتقدمة من انه
شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانه مبني في وقوع التكليف بما يعلم المعلوم بالاتفاق وانه منقوض بافعاله تعالى لعلمه بها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون
مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق مضافا الى جواب تابع فيه يتحلل الشبهة وتقريره ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه ومما يوضح ذلك انا لو فرضنا
وجود فاعل يصدر عنه افعاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من افعاله ثم كانت افعاله صادرة عنه على نحو الاختيار لامحالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار
فلو فرضنا ايجاد علم عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك
العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره له لا الى تاثير علمه في وقوع ما يقع منه فلا يلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه
وزوال الاختيار عنه والا للزم مثله في العلم المتاخر مع استحالة تاثير اللاحق في السابق بل نرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل حال تعلق ذلك العلم باضافة كحاله
حال عدم تعلقه بها في استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر الى علمك بطيب العسل واحراق النار واضاءة الشمس فهل يجوز ان لا
يكون علمك هذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا بان علمك بذلك مما لا اثر له في ترتب تلك الاثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق
به من الافعال الاضطرارية ثبت عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف ما تعلقت به وبهذا
البيان يتضح الجواب عما ادعي في البيان المتقدم من المنافاة الذاتية بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك وبين وقوع الاخر لانه ان اريد بالمنافاة الذاتية ما هو لازم
منه من كونه مانعا من وقوع الاخر ومقتضيا لعدمه فقد عرفت فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه
انما مقتضاه بل حقيقته الكشف عن الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لامر اخر غير العلم كاختيار الفاعل فيجري الا انه لا يدل على نفي الاختيار
وبالجملة فالمستحيل هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور منه من جهة تحقق علته التامة التي من جملتها
الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه الثاني تخلف علم العالم عما علم ومرجع هذه
الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى سببيته للواقع واستلزامه له وكذا يتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تعالى قدرة على
قلب علمه تعالى جهلا لكن نمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم وتوضيحه انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل
الاختياري على وجه من وقوعه عن الفاعل على وجه الاختيار فيرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعله
فان ذلك معنى اختيارية الفعل له فقدرة الفاعل على خلاف ما علمه تعالى ليس قدرة على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه في هذه الحالة مقدرته عليه محققة

لعلمه تعالى بفعله على وجه لا منافاة له وانما يلزم القلب اذا فعل خلاف ما علمه تعالى لكنه غير واقع فاتضح ان استحالة قلب علمه تعالى جهلا راجعة الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما
يقع منك بفعله لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علمه فانت قادر في نفسك على خلاف ما علمه لكنه غير واقع وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار من اثار
وجوده الذي هو فعل من افعاله تعالى وكان علمه تعالى محيطا بافعاله محيطا بما يترتب عليها من الاثار اختيارية كانت او اضطرارية لا يقال هناك معلومان وقوع الفعل
من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورة انما تتحقق بين المعلوم الثاني والعلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني
لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كان ممتنع التحقق فيمتنع العلم به لانا نقول المعلوم الثاني مأخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى
القدرة كان اثرا من اثار القدرة وجهة من جهاتها فلا ينفك عنها فمرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وباثرها المترتب عليها واعلم ان ما ذكرناه من منع
استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم انما يتم في علم غيره تعالى واما في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادته على ذاته تعالى وورود البيان المذكور على هذا
القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع موافقته لاصحابه في القول بزيادة العلم على الذات قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني لو ان جملة
العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول انتهى قوله اما ما زعمه في حق العقلاء من العجز عن رد شبهته فناش عن فرط تعصبه وضعف
شعوره حيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب اما المذهب الذي نسبه الى هشام بن الحكم فمن مفترياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا
في الكلام ومن خواص الكاظم ع فكيف يعقل صدور هذا القول منه هذا واما على القول بعينية علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله فلانهم منع استناد الافعال اليه
لاستلزامه منع استنادها الى الذات بل الوجه ان يقال استناد الافعال الى العلم استنادها الى الذات فكما ان استنادها الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها
عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع الشبهة الاولى فكذلك استنادها الى العلم فان الاسناد من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة واعلم ان قضية القول
بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه
ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك في قوله ع عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان
يكون علمه بشيء عين علمه باخر والا لزم تركب الذات وكما ان قدرته تعالى عين ذاته بلا توقف على تقرر المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قدرة كان المقدور كما
كان علم وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الازلي
بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتنا وبما قررنا من عدم منافاة وحدة
العلم لتعدد المعلوم ينتبه العارف ان لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الافعال لا كما توهمه بعض الفلاسفة من
انه صدر من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقي صادرة من ذلك الممكن بواسطة وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله
تعالى هل من خالق غير الله وقال تعالى الله خالق كل شيء الى غير ذلك ولا يجدي ما يقال من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظرا الى الدلالة على ذلك لانه يوجب استعانته تعالى
ببعض مخلوقاته على خلق بعض اخر وهو باطل كما بيناه بل معنى انه تعالى صانع كل شيء بصنع واحد ان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على
الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلف المقدورات والمعلومات في حد ذواتها وينبغي التنبيه على امور الاول ان اختلاف العباد في الطاعة
والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحة التكليف من العلم والعقل والقدرة ناش من اختلاف ارادتهم واختلافها ناش من اختلاف دواعيهم واختلافها ناش
من اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم واختلافها ناش من اختلاف استعداداتهم ومنشاء هذا الاختلاف امران الاول اختلاف ذواتهم وطبايعهم كما يدل عليه اخبار
الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل والقبيح وانما هي مستلزمة لصدوره
عنهم بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق من طينة العليين يأتي عند استجماعه للشرائط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة
من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين يأتي بالافعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي
الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات الرذيلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من الطينتين يأتي بما يناسبهما من الافعال كل باختياره وعلى
هذا البيان ينزل ما ورد في ولد الزنا من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت ع ومثله ما ورد في ولد الحيض فان المراد انه يدخل النار بعمله الذي
تصدر عنه باختياره واما وجوب البغض المذكور فيه فهو وان كان في اول الامر اضطراريا الا انه لما امكن من دفعه وقلعه بالمجاهدة الواجبة بالمجاهدة الشرعية فهو
معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام في سائر الاخلاق الرذيلة التي توجد في سائر المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فانها قد تكون بحسب مبدء حصولها فيهم
بطريق الاضطرار الا انهم يتمكنون من دفعها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة في دفعها فيجرد نفسه عنها وكما ان الاخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها
بالمجاهدة كذلك الاخلاق الجميلة تمكن سلبها بالمجاهدة وكما ان صاحب الاخلاق الرذيلة مأمور بسلبها عن نفسه قد يستحق العقوبة على التقصير في ذلك كذلك صاحب
الاخلاق الجميلة مأمور بالمحافظة عليها فيتوجه عليها ولو مات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكنه من ازالتها كان معذورا في ترك ازالتها الا انه غير معذور في فعل
مقتضاها لعدم اضطراره اليه ثم المراد باستعداد الذوات لما يفاض عليها من الملكات ان لها من جهة كونها تلك الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى نوع
الحكمة لانه لا يمكن افاضة غيرها عليها فاسناد هذا الاستعداد الى الذات كاسناد الفردية الى الثلاثة والزوجية الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما
كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من الاستعداد وكانت الحكمة قاضية بايجادها وجدها واعطاها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد فان كل شيء
عنده بمقدار واتيكم من كل ما سألتموه ولا فرق في هذا البيان بين ان نقول بان المجعول بالاصالة هو الوجود او الماهية اذ على الاول يكون الوجود الخاص المحدود
بالحدود الخاصة مستعدا لافاضة ملكاته عليه وعلى الثاني تكون الماهية الخاصة كذلك وهذا النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد

الاولى لتلك الاخلاق والادراكات والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى الاستعداد الذاتي ومن بعض الكلام في
هذا تمام في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد بالاستعداد الكسبي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته
ونحوها المشار اليها في قوله تع انهم فتية امنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وقوله تع والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقويهم وقوله تع و
من يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تع يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت واما قوله تع وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر وال
الفسوق والعصيان فيمكن ان يكون منشاء هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكل من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المشار اليها في قوله
تع ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تع وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تع واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تع فلما زاغوا
ازاغ الله قلوبهم وقوله تع وجعلنا قلوبهم قاسية وقوله جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وفي اذانهم وقرا وقوله وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم اعمالهم الى غير ذلك
واما ما اشير اليه في قوله تع ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك
كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فالظ ان منشاؤه الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي وما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال كلا
نوعيها المتقدمين وان كانت شرايط لصدور الافعال عن النفس الا ان لها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار
فما كان منها معدا لصدور الخير يسمى انعام العبد به بذلك اعطائه ما يعارضه توفيقا وهو بفضله تع على العبد زائدا على القدر المعتبر في صحة تكليفه بما
يصدر منه من الطاعة وعمل الخير وقد يسمى تاييدا وهذا ما قال الله تع وايدهم بروح منه وقال لعيسى عم اذ ايدتك بروح القدس وقال لنبيه انك لا
تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ويختص البعض به لاختصاص الاهلية بهم كما يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح قال الله تع الزمهم
كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ويختلف مراتبه باختلاف الاهلية كما قال تع في حق انبيائه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملائكته وما
منا الا له مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر يسمى اعطائه بدل الانعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال تع سنستدرجهم من حيث
لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال تع حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي
فان تركت بحالها لم يصدر منها باختيارها الا القبايح والمعاصي الا ان انعم عليها بما يعارض هواها وشهواتها سلمت من مفاسدها قال تع لنبيه ولولا ان ثبتناك
لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الص ع لعمرو بن حريث حين عرض عليه بيته فاقره عليه لا تقل اني هديت
نفسي بل الله هداك ويساعد على ذلك الظ قوله تع ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وان كان الكل منه تع باعتبار ونوع تسبب لو تضا
كما قال تع قبل ذلك قل كل من عند الله ولا ينافي تعميم الاية لمحل البحث كون الحسنة والسيئة في صدر الاية بمعنى الرخاء والشدة او الرخص والجدب ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة و
المعصية لانهم ما كانوا ينسبون طاعاتهم الى الله ومعاصيهم الى النبي وذلك لما تقرر سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا الى مساعدة بعض
الاخبار على ذلك اذ عرفت ذلك تبين عندك انه تع اولى بحسنات العبد منه وان العبد اولى بسيئاته منه تع كما ورد في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان
الوجود على ما تقرر في محله منبع الكمالات والخيرات كما ان الماهية منبع النقايص والشرور فاذا قوي جانب الوجود وغلب على الماهية غلب اثاره على اثاره على حسب ما
فيه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تع لانه فعله فهو اولى به وباثاره كما ان الماهية حيث كانت من العبد لانه حقيقته وذاته فهو اولى بها وباثارها الثاني
يطلق الاستطاعة في عرفنا تارة على الاستطاعة المقارنة لمتعلقها من الفعل والترك وهذه استطاعة تامة فعلية مقارنة لاثرها وتارة متقدمة عليه بتقدم
حركة اليد على حركة المفتاح واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل او الترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها على حصول امور غير حاصلة وهي غير مستطاعة
للعبد وانكان التقدير حصولها كبقائه وبقاء ما كان حاصلا من القدرة وشرائطها الحاصلة وحدوث ما كان منها غير حاصل كرمان الفعل وغيره والعبد في
هذه الاستطاعة متساوي النسبة الى الفعل والترك بخلافه في الاستطاعة السابقة فانه لا يتمكن فيها الا على ما اوقعه بها من فعل او ترك لامتناع رفع الواقع
وقد يطلق الاستطاعة على ما يعم القسمين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية ورد في بعض الاخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل ونفيها عن غير
ما نفعله كما قال الصادق ع لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا فجعل فيهم الة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا
ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا ما لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يفوض
كما هو واضح الثالث قضية البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما يصدر منه تع من خلق الشيء او ترك خلقه لشيء لا يكون الا لحكمة مرجحة وجهة محسنة
فانه لا يصدر منه تع الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل ندعي ثبوتها اجمالا وان خفيت تفاصيله على مدارك عقولنا ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعض
الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر
شبهة معروفة وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر والطغيان منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو بواسطة القدرة والاختيار و
كان ذلك موجبا للخلود في النار ومستلزما لبقائه في العذاب المستدام فاي فائدة في خلقه وايجاده والحال هذه بل الراجح تركه ايجاده اذ العقلاء يؤثرون
عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه عليه اما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلي برهة من الدهر بقبايح اعماله الا ان فوزه بعد
ذلك بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده تع للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده قادرا ومتمكنا من الايمان والفوز
بثمراته من النعيم الابدي وغيره وهذا اليه وكون ذاته مقتضية لاختياره الكفر بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يضر احسان الوجود تعالى
وجهة بل الانكار انما يتوجه عليه في صدور مقتضيات العبد منه لاستناده الى اختياره وعلمه وقدرته وترجيح العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده

بمعنى

بمعنى ان موجده لو ترك ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة وكذا الحال في كل تكليف لا يلتزم
المكلف بالامتثال له فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره عنه اولى من عدمه للحكم الداعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف
لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومعاداته اياه فلو ترك ايجاده لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما
يستعد له من الفوز باجر الصبر على المشاقة وتحمل بلوى المجاهدة وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخر ظاهرها ظاهر الوهن لا جدوى في التعرض لها
هنا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا تدل على الجبلية لان اللازم والاتفاقي قد يكون لهما جهات واعتبارات وصفة لان اللازم والاتفاقي اذا
لم يكن صدورهما بالاختيار امتنع اتصافهما بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور
لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال العباد فقط والمقصد نفيهما مط الثاني في كيفية ثبوت التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان
حسنهما للافعال هل هو لذاتها او لصفات لازمة لها او لصفة في القبح دون الحسن او بالوجوه والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان
ومن هذا الباب حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق الردية كالبخل والجبن ومنها ما
يتصف بهما بالوجوه والاعتبار وهو الغالب كضرب اليتيم ظلما وتاديبا وقتل النفس ظلما وحدا وتناول المحرمات تشهيا وتداويا الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا بعد التنبيه
عليه مما لا خفاء فيه ثم ان الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين بالذاتية يريدون به ان الحسن والقبح مستندان الى ماهية الفعل اعني تمام حقيقته و
ان القائلين بانهما لصفات لازمة يريدون انهما مستندان الى صفات غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سيأتي ايراده ويؤكد
ذلك ما نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم اجتماع الامر والنهي في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجتماعهما في السجود باعتبار وقوعه لله تع وللصنم بان مورد النهي تعظيم
الصنم وهو خارج عن حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل العرضي كما هو المتداول في السنة اهل الميزان فليس بمراد هنا قطعا اذ لا يذهب وهم الى ان الحسن و
القبح جزء من ماهية الفعل وتمام حقيقته وقد يوجه كلامهم بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة بالجهات الخاصة اعني الاصناف
فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح ذاتيا للطم المقيد بكونه على وجه التعذيب هكذا ومنه يظهر توجيه القول بانهما لصفات لازمة
للفعل ايضا ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب جهتين تعليليتين لحسن اللطم وقبحه فيكون بحسن اللطم تارة لكونه تاديبا وبقبحه اخرى
لكونه تعذيبا وهذا التوجيه وان كان في نفسه قريبا مخرجا للمقالة القائلين بالذاتية وبالوصف اللازم عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول
نقله عنهم في المقام وغيره كما عرفت وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا المذهب فالتعويل اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل عليهم ح بان
فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا
بان القوي منها يخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان قلنا بانهما يختلفان في الذات كانت الحركة ح لا تحتها جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة
والضعف الا ان الشدة والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فيكون مناط
التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة ح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون الحركات باسرها اما متصفة بالحسن او القبح وكذا الحال في السكون
وفيما يتركب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة او السكون او ما جعل مركبا مع صنف اخر من نوعه فلا يصح ان يخالف
حكمه حكم النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشا الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية لا يؤثر فيه بناء على القول بالذاتية وجوابه يمنع انحصار الفعل في الحركة و
السكون فان ما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية مما يتسبب بالحصول كالتاديب والتعذيب في الضرب ايضا من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتاثيره وان
كان في البعض بواسطة وطا في حد نفسها حقايق متكثرة فقضيته عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض من حيث ذواتها باحدهما او بغير
ايضا غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصية الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلوتية او غصبية حكم ولما تسبب بها الحركة مثلا حكم و
هكذا والظ ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي فيندفع الاشكال ثم انهم اوردوا على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امرين الاول انهما لو كانا ذاتيين
او لصفة لازمة لما لزم ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي بط اما الملازمة فلاستحالة تخلف الذاتي عنه على ما تحقق في محله واما بطلان التالي
فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بري من ضائع اذا انحصر طريق التخلص فيه الى غير ذلك مما لا حصر له وعليه يبتني مسئلة
جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار بان الكذب في الفرض المذكور ارتكاب لاقل القبيحين فان اريد انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون
فاعله مستحقا للذم كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف لحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع ان ذلك يؤدي الى التكليف
بالمحال بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان اريد ان وصف القبح بالكلية لمصادمته جهة اخرى اقوى منه
فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات او لازمها لان ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد به كون الذات علة له لو لم يمنع منه مانع لا مط وح فيجوز له التخلف وسقطه
الايراد الا انه خلاف ما فهمه القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا والتالي بط بيان
الملازمة ان القول المذكور لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفتا الحسن والقبح اما على تقدير صدقه فلحسنه من حيث كونه صدقا
وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح وقبيح ما يستلزمه لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن
من حيث استلزامه لعدم وقوع متعلقه من الكذب وترك القبيح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبارين
وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول المتصف باحدهما وهما متناقضان لان القبح عدم الحسن ولانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في
القول المذكور اجتماع المتناقضين فيه وهو المقصود بالتالي واما بطلانه فواضح وقد يقرر اجتماع المتناقضين في كلام العدلانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا

ابن

فصل في مسئلة التكليف بالمحال

من حيث الصدق وقبيح من حيث استلزامه لكذب كلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام السابق ولو منعت قبح مستلزم القبيح ما لم يكن علة اندفع الاشكال بالتقادير الثلثة الاول وبقي الاشكال على التقدير الاخير وهو كاف في الابطال ويحتمل ان الايراد المذكور اما مشترك الورود على غيرهم او مشترك الاندفاع عنهم وعن القول بانهما الصفة لازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الفعل لزم الاشكال المذكور لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين بالفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احدى الصفتين غير الماخوذ مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول ايضا وضعفه ظ اذ للقائل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلام الكلامين حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لكان التدافع بين الجهتين ان كان لاحديهما رجحانا لاحديهما والاتصف عنده بترجيح الاقوى ونفي الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ لا يمتنع عنده من الصفات اللازمة بل حسن الصدق وقبح الكذب عنده بالوجوه والاعتبار ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني واما الاعتذار باخذ الجهة تقييدية لا تعليلية فغير مجد نفعا وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية للفعل فالحسن والقبح اما يلحقان المقيد بشرط القيد او المجموع المركب وكلاهما اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المتناقضين في لا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد قطعا واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن مركب اخر مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي وغيره مع ان احدى الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم استناد القبح اليها على مذهب القائلين بانها الصفات اللازمة

فصل ومما يتفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالمحال وقد اختلفوا فيها الى اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فمنع منه في الاول دون الثاني واختاره الحاجبي ورابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فجوز في الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مط وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى ارادته مع بقاء التمكن على الفعل فلا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب لنا ان التكليف بالمحال قبيح باقسامه فيمتنع صدوره تع اما الاول فلانتفاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء بعدون طلب المحال وانتضاؤه لغوا فيرمون فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تع وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال انه تع كلف الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرد منه لانه تع علم بكفره ويمتنع الجهل في علمه تع وانه تع كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به النبي ص مع ان من جملة ما جاء به النبي انه لا يؤمن فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن وهو محال وان التكليف بالمحال معقول وقد وقع فينتفي لا مانع منه الا قبحه العقلي وقد مر نفيه والجواب اما عن الاول فبان عدم ارادته تع ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضاه به فهو كيف وقد قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته وتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال واما عن الثاني فبان علمه تع وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفه بخلاف المعلوم تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا لهب لم يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل اما ان يكون قد اخفي عنه هذا الاخبار وكلف بالايمان بما عدا ذلك وكلف بالايمان في زمن سابق بانه لا يؤمن في زمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلاثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم مع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك واما عن الرابع فبما مر بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصوره وتوقعه فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره وتصور حصول الشيء على خلاف ماهيته وهو ممتنع واورد على ذلك ايراد بين تعرض لعدهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن تصوره لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصوره ثبوتا لا مط والذي يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا لا مط فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما حققه بعضهم هو ان المستحيل مما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين واجتماع الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وجه الاجتماع ثم يتوهم مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة حصول صورته في الخيال فمسلم لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة المط في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في التوضيح فمم كيف وهذا المفهوم حاصل في العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال والخارج من ثمه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخيال والخارج واما الوجه الثاني فضعفه ظ لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما توهم من ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع مط بخلاف الموجبة فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة اليه مط بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا ويرجع ذلك الى ان انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا ولا مقدرا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شيء لشيء فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالاثبات لا يستدعي وجود الموضوع مط كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب فهي مما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها كما لا يخفى انه لو امتنع تصوره لامتنع الحكم البتوقي عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ويكفي في ذلك صحة طلبه ولجاب عنه اولا بان المستحيل هو الامر الخارجي دون الذهني المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور منه وان الامر الذهني المتصور عنوان للامر الخارجي المستحيل ومرات الملاحظة نكيف يكون المتصور الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل

نفسه — بمعنى

والا لاستحال الحكم عليه بالاستحالة وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل يعني ان كون الشيء ممكن الوجود في الذهن لا ينافي كونه ممتنع الوجود في الخارج فالحكم على الوجود الذهني بالامتناع ليس من حيث كونه في الذهن موجودا لامكانه بهذا الاعتبار بل باعتبار ملاحظة مرآة الملاحظة اعني بوجوده في الخارج فلا منافاة وكذا الحال في الحكم على الممتنع الذهني كحكمنا على الوجود الخارجي بانه ممتنع التحقق في الذهن فانه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه آلة ومرآة الملاحظة ما يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجود امر في الذهن لا ينافي امكان وجود وجه منه الحاكي عنه المعرف له ولوازمه ومثله الكلام في الحكم على ما ليس بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء ولا يشكل بان هذا ايضا حكم عليه لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه بل باعتبار وجهه لا باعتبار نفسه وكذا الحال في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي وثالثا بان الحكم على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وهو مم لانه تصور للشيء على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته من مفهومه كيف والتقدير انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته ما يمكن تحققه به والفرق واضح حجة المفصلين في الحال بين ما يستند استحالته الى اختيار المكلف وغيره اما على منعه فيما لا يستند الى اختيار المكلف فما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما يستند استحالته الى اختياره فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مط والتالي بط اما الملازمة فلان الواجب الذي يتوقف على مقدمات مقدورة وتركها المكلف فلا يخ اما ان يبقى التكليف في حقه وهو التكليف بالمحال او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مط بل مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح وان المستند على امتناع التكليف بالمحال هو قبحه العقلي وهو لا يجري فيما اذا استند الى اختيار العبد اذ لا يقطع العقل بقبحه والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد انقطاع القدرة ونمنع لزومه خروج الواجب المطلق عن كونه مطلقا ان اعتبر الخروج بالنسبة الى زمن الفقدة لعلمنا بوجوبه وان اعتبر بالنسبة الى ما بعدها فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا بل بقاؤه مشروطا ولا اشكال عليه بل يكفي في عصيانه واستحقاقه العقاب تفويته فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر في ذلك اتصال التكليف بزمن ترك الواجب وبيانا اوضح الافعال التي تتولد من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار باسرها مستندة الى اختيار الفاعل الذي يستند اليه الفعل الاختياري فهي اختيارية له بالنسبة الى زمن اختيار السابق فيما انه في زمن وجود الاختيار له في الفعل الذي تولد منه كان له ان يتسبب لحصولها بفعله او لعدمها بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد من حصول ذلك الفعل الاختياري حيث انه لا يتمكن من التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا انما يجوز ان يتعلق بها حالا او تركا حال وجود الاختيار واما بعد ارتفاعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف الذي تحقق في ذلك الزمان وان الازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف بها فانه فهو واجبة مثلا او محرمة بالايجاب السابق او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن كما انها ليست اختيارية باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان قبح الفعل بحكم التكليف بالمحال وطلبه يعم كلا من الصورتين كما يعمها ما دل على عدمه نوعه من الآيات والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتدائي وغيره وربما فرق وهو ناشئ من قلة التدبر ثم لا يقبح ايراد صيغة الامر من باب التهكم والاهانة او حمل المخاطب على التحسر والتحزن كما في قوله تع قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقوله تع ويدعون الى السجود فلا يستطيعون واما ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقد فالظاهر ان التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص كالتعجيز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون عند التكليف ممكنا مع عقده ما لكنه لا يفعله الصعوبة عليه حتى انه يستسهل العقوبة بالنسبة اليه لعلم من ذلك وامثاله نشأ الوهم تتميم نفي التكليف بالمحال يعم سائر المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر وحرج فمنفي في شرعنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج فنفي في شرعنا ويدل عليه بعد الاجماع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال ص بعثت بالحنيفية السهلة السمحة الى غير ذلك من الآيات والاخبار وبالجملة فالمستفاد منها قاعدة كلية هي انه تع لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج اذ المناط في الحكم نصوعية تحقق العسر والحرج موتية ايضا الى العسر والحرج الا ترى انه لو اجبر لنا الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك عقلة مما يندفع به العسر والحرج لادى الى العسر والحرج اما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصور على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج مقدرا بما يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على مقدار الضرورة اذ المناط دفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لشدة مؤدة قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تع ذكره فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ثم انه لما كان المستفاد من الآيات والاخبار المتعلقة بالمقام ان القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئيات غير مخصصة في شيء من مواردها لتمام المنة على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كان ينبغي التنبيه عليه فربما يتوجه الاشكال عليها باعتبار ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبتت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها فمنها الجهاد وهو من اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجروح واتلاف النفوس والاموال ووجوبه عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب ان المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان الاقتحام في الحروب مما يستسهله ويتعاطاه اكثر الناس لرفع العار عن نفسه وحماية ماله او من يتعصب له من اهله وعشيرته او لتشييد ركان من يصله ببعض العطايا او يتم عليه ببعض الهدايا او باضلال مخالفيه اهلاك من يعاديه ولا ريب ان هذه الدواعي متحققة في نفس المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ما له فيه من رجاء الفوز بعظيم الاجر وجسيم الذخر فينبغي ان يكون في حقه اسهل وكذا الحال في وجوب المدافعة عن النبي ص والامام ع وتحمل ما يتوجه اليهما من الاعداء من الطعن والنيل وغير ذلك وان علم بادائه الى التلف كما فعله اصحاب الحسين ع اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا ويمكن ان يتخلف حد العسر والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر يعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح الجليلة ورب ما دونه

١٢

عسرا بالنسبة الى غلة ما يترتب عليه من المصالح الاخروية للعبد مع كونه معدا للقيام بمصالح سيده وحوائجه لوامره بمسير ايام لتحصيل مال يسير له كعشر
دراهم بحيث لا يكون مقصودا الا تحصيل ذلك عدذلك حرجا وتضييقا على العبد ولو امره بمسير اشهر لتحصيل اموال كثيرة له لم يعد حرجا وتضييقا عليه
العباد مخلوقون للقيام بمحاسن الاعمال والتحرز عن قبائحها فاذا قل حسن الفعل او الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك انما يحسن تكليفه من جهة الاختيار كان
التكليف به حرجا واذا كمل حسنه وتناهى فيه لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف ويشكل بان مصالح الامتثال للاوامر والنواهي باسرها جليلة لما فيه
من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل تلك المثوبات اعظم من تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل فيه جميع الصعاب
فلا يبقى اثر للقاعدة المسطورة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد لجهلهم عنها وضعف
يقينهم بها مع غلبة حب الراحة عليهم وبطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة عري عن المصالح الظاهرية عد ذلك في
العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نائرة القوة الغضبية
المسبعة من المعادات الدينية مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤيدنا
ذكرنا ان الشارع قد اباح ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسير كتناول المال المتنجس عند خوف حمى مثلا بتركه ولم يبح بمثل ذلك الزنا لا سيما بالمحارم
كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في احياء دين الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وان شق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون اشق من اتلاف النفس ولهذا كان
بعض الكفار يمكن نفسه للقتل بعد الاسر ولا يختار الاسلام ليسلم منه ولولا صعوبة الاسلام عليه من جهة حمية الجاهلية عليه بحيث يستسهل دونه الموت
ظهر ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اكبر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا
حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال بعض اهل النفاق لا تنفروا في الحر وكذا الحال في وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من تمكن في البخل من النفس
فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقه والجواب ان المشقة الناشئة من جهة خبث الاخلاق ورذائلها غير معتبرة في المقام
وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الامرين ظاهرة فان المشقة
الاول ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يتبين ان تعلق التكليف في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو الزم
من تناهى في البخل بدفع الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وان شق على المعطي لبخله مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومن هذا البيان يظهر وجه نقض اخر وهو تكليف من يشق عليه الجهاد
فان منشاه غلبة صفة الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام ومنها تمكين النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين منهما
مع ما فيهما من المشقة الشديدة بل هذه المشقة اشق من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كانت مشقة
لا يتحمل مثلها عادة بالقاعدة المذكورة ولهذا لو خير المكلف بينه وبين التمكين من القصاص مثلا اثره عليه والجواب ان المتبادر مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن
المكلفين ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم بسوء اختيارهم ومن هنا يتجه ان نقول بوجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعمد المكلف سببه بعد دخول وقت
التكليف نعم لو خاف الضرر على نفسه بمرض ونحوه سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم القاء النفس في التهلكة في غير
ما استثني ثم الظاهر ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت
عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وظاهر ما ورد من ان بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض ولا ينافي ذلك
انهم كانوا ابسط منا جسما واتم قوة فيخرج تلك التكاليف في حقهم عن كونها شاقة وبعد ذي حديث المعراج من قول موسى لنبينا في عدد الصلوة ان امتك لا تطيق
ذلك فيشترك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاخبار ان تلك التكاليف كانت بالنسبة اليهم شاقة وليس في الرواية على تقدير تسليمها ما يدل
على طاقة غيرهم في ذلك ولو سلم فلعل الوجه في عدم طاقتهم ذلك كونهم مكلفين بالمباشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مما ينافي غالبا القيام بوظائف
تلك الصلوات لكثرتها بخلاف بعض الامم السابقة فان الرهبانية والعزلة كانت مشروعة في حقهم وربما كانت ارزاقهم تنزل عليهم من السماء وكانت ابدانهم اصبر
على الشدائد والبلاء وذلك لا ينافي المقصد ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكلية كما قررناه اولا لا انهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام
المفرعة منها والا لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرائع ايضا الا ان يفرق بشيوع الابتلاء بموارد هما في تلك الشرائع وعمومه للمكلفين بها وندرة
موارد هما بالنسبة الى شريعتنا واختصاصه بنادر من المكلفين وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المتقدمة ولا ينافي نفي الحرج قاعدة التحسين و
التقبيح اما على المختار فمع ذلك فواضح واما على ما هو المعروف فلجواز ان يحرم ما يشتمل عليهما واعلم ان الظاهر من ادلة نفي العسر والحرج انتفاؤهما في الادلة
الاصلية والعارضية باسباب سابقة فلا يتعلق الندب وشبهه بما يشتمل عليهما حتى انه لو خص موكده به لم ينعقد على الظاهر وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا كا
المولى فليس له اجبار مملوكه بما فيه عسر وحرج انسانا كان مسلما او بحكمه واما الكافر والحيوان المملوك فالمتجه فيهما الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان نفي
الحرج في الصور مختص بالايجاب والتحريم دون الندب والكراهة لان الحرج انما هو في الالزام لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب اذا رخص في المخالفة ولهذا لا يحرم صوم
الدهر غير العيدين وقيام تمام الليل والسير الى الحج متسكعا وايثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له بل بهذه درجة المتقين ومرتبة
الزاهدين لا يسع القيام به الا الاوحدي من الناس بل الظاهر عدم جريانه في الواجب المخير ايضا اذا تجرد بعض ابعاده عن الحرج للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب
التعييني على مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوب التعييني وفي بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل اضطراري حال العجز المشقة
كالغسل في البرد الشديد مع امن الضرر او اباه وجهان على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند قيام دليل عليه وجهان من ان زوال الفصل يوجب زوال الجنس فيحتاج
اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل كامر ومن الجمع بين الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة القاضية بنفي الحرج وهو الاقوى ويدل عليه ثبوت الرجحان قبل دخول

وقت الواجب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعده فصل ينقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعله الله في الشريعة مما ليس بعقل
فخرج بقيد الله ما جعله غيره وبقولنا في الشريعة ما جعله في غيرها كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجعولا فيها و
بالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم مما جعله الله في الشريعة وليس بحكم وعرف في الشرع بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير او الوضع
فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال كالذوات وبافعال غير المكلفين كفعله تعالى ويعني
بالفعل
ان يرادفها بينا ولا الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بهما ومن منع تعلق التكاليف بالترك فلا حاجة له الى التعميم الاول ويقيد الحيثية خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم ولتبم ميقات والله خلقكم وما تعملون ولا فرق في ذلك بين ان يجعل ما مصدرية او يجعل ما موصولة وبعضهم
حص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد انتقض طرد حده بمجموع ذلك فيه وانتقض
العكس بلعبار الحيثية في المكلفين فورد به النقض في الاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لا يجدي في دفع
مناد حده لتوجه النقض عليه بالاية الاخرى لمثل انهم كانوا قوما فاسقين ويخرج الاحكام الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع
من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية ويبقى الاباحة وهي المرادة بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير زاعما
ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج عن مسلك السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد
لوضوح مساعدة عرف المتشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد المذكور اشكالات منها انه لا ينتقض والاحكام المتعلقة بفعل النبي خاصة وهي المعبر عنها
بخواصه لعدم عمومها للمكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر غير العورة على المراة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا من
الاحكام لعدم عمومه لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب ان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يراد به الجنس
كما صرح به ويتناول الجمع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا قرينة عليه ويدفع الاشكال بانه لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب
الشرع قد يتعلق بفعل غير المكلف كصحة عمل الصبي وفساده وندبية الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان اهلا لتوجه شيء من الخطاب
التكليفية اليه فهو مندرج تحت عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غايته انما في الباب عدم توجه التكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه
وهو لا ينفي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعمله فلا ريب انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد
النقض الا بالحكم الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه فيشبه الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال غير
المكلفين كسببية اتلاف المجنون لضمانه او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المنهي الى غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بافعال المكلف في الجملة
سواء كان ابتداء او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول واللزوم ولو سلمنا فلا اشكال دونه
يتضح هذا التعريف كما ترى انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان
الكلام النفسي فالصواب ان يعرف بما ذكرناه او بمودى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة السببية والشرطية والمانعية مر واما الحكم
الوضعي فينقسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس بعيد الخروج كثير من احكام الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية و
الحرية والرقية والزوجية والبنوة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي ووضعي وينقسم الاول الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان
يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه به للفعل او للترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقبيح النقيض او بدونه وهذه
احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكراهته واما حكمه الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وسببيته عدمهما لسقوطه وصحة العمل
الموقع على الوجه الذي امر به بكلا معنييه وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما قررنا في التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم الله
بفعله بمعنى انه طلب فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الله بتركه بمعنى انه طلب تركه ولم يرض بفعله والحرام
العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الله فعله مع الاذن في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي
ما طلب الله تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح العقلي
المقدر الذي لا حسن في فعله وتركه فصل اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع فذهب الاكثر وهنا الى اثباتها
مطلقا وصار الى نفيها مطلقا وفصل بعض بعض التفريع بالاحكام المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى تنويع النظر بانه خاصة ونوعه
بتنزيح الاشاعرة بعد التنزل عن اصله ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين الاول هو المعروف فيما بينهم ان العقل اذا ادرك جهات
الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكمه الشرعي ويستلزم ان يكون قد حكم الله ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب
او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الله بخلافه بان يحكم العقل باباحة شيء وبعدم استحقاق فاعله
الذم ويحكم الله بحرمته مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني ان يجوز ان لا يكون لله
فيما حكم العقل فيه بوجوب وحرمة مثلا حكم اصلا لا موافق ولا مخالف وذلك بان تخلو الواقعة عن الحكم راسا وعلى هذا فيجوز ان يكون حكم الله عند هذا القائل
مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني ان عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا اولا وهذا
النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي
بان ادركه مطلقا غير متوقف على ذلك فلا معنى له في عليه فالشك في ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايضا انما يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس و لا

بذهب عليك ان النزاع على التحرير الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل ما يبتنى على قاعدة التحسين والتقبيح وما لا يبتنى عليها وعلى التحرير الاول يختص بالقسم الاول لدوره بما يعتبر النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل والترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه تعالى من الاحكام التي انزلها على نبيه او دعها النبي ص عند اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين اولا اقول ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الشأني اعني ما يحصل عند العقل ان يكون شرعا طلبه لا لانه الفعل عليه يرجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظاهر من البيان المذكور فظاهر السقوط وذلك لان التحرير المذكور يتضح على وجهين الاول ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبية شيء ومراده فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه انه تعالى اراده فعلا كذا في نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه امر به فيما قرره من الشريعة الثاني ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبه ومراده فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين منضح الفساد اما الاول فلانه انما يتصور المنع منه على ما ذهب الاشاعرة من ان مدلول الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك العقل اما امكان ظنيا فلا معنى لعدم تجويز المخالفة واما امكان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته لهذا ان عدم التجويز بالنظر الى العقل المدرك كاد هو العقل والامر ربما ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب ثبوته من حيث انه كذلك ظن غيره او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندنا في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل والترك وبين وقوعه نعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل وقبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضي لمعارضة جهة اخرى في نفس التكليف هذا اذا اريد بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظن فالظاهر ثبوتها لكن المستفاد من كلام القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء المبحث وربما يظهر من بعض المحققين موافقته لنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة في الظاهر وعدم ما يدل على عدمها في الواقع فلنا في المقام الاول دعويان لنا على اولهما امور الاول حسن التكليف الابتلائي فان العقل قاض بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله المدح من حيث انه فاعله في نظره استخبارا لامر العبد واظهارا لحاله عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل المامور به لما صح ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين اولا بان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابراهيم ع فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص مثل الامتحان دون غيره يستند الى جهة مقتضية ومصلحة معينة وان لم يدركها عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشرع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو هذا الفعل حكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول اما الاعتراضات التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر والتكليف لان تحمل المشاق من حيث كونه تحمل المشاق مما لا حسن له وانما الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختبار لا يقال موافقة التكليف ايضا جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل باعثة على فعله جهاتا ومصالحه لما فيه من استجلاب منفعة الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه مطلقا ولكن لا مصلحة في نفس الفعل والترك او لا جهة مقتضية لاحدهما لانا نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها الجهات المذكورة والا لدار فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايضا لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط الدليل ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف لا يقتضي حسن الفعل بالفعل الا بواسطة صدور التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل الموقوف على صدور التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الشأني خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختباري المقصود به استعلام حال العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يتحقق الاختبار فالمقصود بتلك التكاليف حقيقة انما هو امتثالها ولا دور لان وجود المامور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المامور به اعني المقصود به موافقة الامر لا على وجوده والا لزم طلب حصول الحاصل واما بحسب العقل فهما متلازمان لانهما متضايفان وهو واضح وح فقضية القول بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كذلك ضرورة ان امتثال اوامره تعالى ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل والترك لموافقة التكليف المتعلق به فلا يتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضا عليه لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف وتحسينه متفرع على توقي التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعى ايضا اذ حسن الامتثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة واما الثاني فلان المراد بالمراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بما قلنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد به المطلوب بالامر اعني المامور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابراهيم ع لم يؤمر بالامتحان كيف والامتحان من لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور به ام لم يفعل اذ على التقديرين ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد الامتحان بولده اسمعيل وانه راجح مع عدم مساعدة سياق الاية عليه تمام ينفصل لنا اهبه مع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى واما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يليق به الامتحان على القدر المقصود من الامتحان به دون غيره وهو يتبع مقدار مشقة الفعل وكلفته الى استعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص بعض الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو فرض هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير او نقول لا بد من سبق البعض بالذكر فيستغنى به عن ذكر الباقي اما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة فهو مخالف لما ذكره اولا من ان حسن التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هذا ان التكليف منه تعالى لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا

[Right margin: انه تعالى — العقل — ارادان]

ق

حق لا ينافي ما قررناه الثاني التكاليف التي ترد مورد التقية اذا لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها ثابت من الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار عليهم السلام مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعه في حقه تعالى بل في حق النبي ص ايضا فان تلك التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف عن مكائد الاعادي وشرورهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتدائي وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة المتفرعة على التكليف وليس التكليف هناك بالمصلحة كما توهم مثله في الاختبار لانها من لوازم التكليف كالاختبار العمل وليس التكليف صوريا محضا بمجرد الفاظه عن ارادة المعنى لبعده عن ظاهر الاستعمال مع ان التكليف الحقيقة على حسب مورد تلك الالفاظ عند السامع بحالها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها ثم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه تعالى مع تكاليف النبي ص ولا سبيل التقية هناك الثالث لا ريب في ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن والاحتمال بحكم غير مطردة في جميع موارده مع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب عن الاختلاط حيث انها انما شرطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم النسب لعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبرا او مع عدم الانزال والغائب عنها زوجها ازمنة متطاولة وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم او الظن بعدم النسب او عدم الاختلاط لادى الى فوت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس او الالتباس وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع انتفائها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه انواع فعلا وتركا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي تشتمل على الحكم ونفيه في تلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في تعميم التكليف حكمة كالمحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف بحسن الفعل في الموارد التي يتجرد عن الحكمة من جهة التكليف وليس حسن التكليف من جهته والا لدار ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة اذ تجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة فان قلت يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها مما قد تتخلف عن مواردها وتفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم والكلية كوجوب العمل بخبر الواحد لا سيما بشهادة العدلين والاخذ باليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابته الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء المرتفع وملكية اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف مع عدم العلم به لا لحسن العمل بها بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق التكليف بها من جهته قلت ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لاتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لنفسه غيري نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان ولتبرع منه منافاة لما ذكروه الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة عنهم كقوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل لا يمنع حسنه بحيث يرجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لطاعته من البعض على المكلف مع قضاء الحكمة بعدمه الخامس الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة تثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال المشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان وجوبها موقوف بالوجوب الشرعي ورجحانه مشروط بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف مع ان تلك الافعال بحسب الواقع لا تخلو اما ان يكون واجبات عقلية مط او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشرع بعدم وجوبها واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل ولنا على الثانية انه اذا حسن التكليف وجب صدوره عنه تعالى لان علمه وحكمته وغناه وقدرته تنافي وقوع خلاف ذلك منه سواء كان رجحانه رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدور ينافي ندبية الفعل لان الوجوب والندب صنفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشاء هذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد اتضح مما حققنا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الله لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الله لما ادركه من الجهات ولنا على المقام الثاني ان احتمال كون التكليف او حسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل في اهمال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا ولم يكن في الشرع ما يدل على هذا الاشتراط لما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم عدم قيام دليل صالح له سوى ما يدل عليه ظ قوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومنه يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف او ادرك جهات الفعل حكم في الظ بثبوت التكليف لا يعوا الايات وما في معناها من الاخبار ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به فربما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة اما لاصالة عدمها او لحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبنيا على الظ ولهذا يستحق الذم عاصيه في حكمه وان انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الا ترى ان من علم بوجود السم في احد الاناءين فتجرى على تناول احدهما من غير ضرورة

[Left margin: وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات العقل نعم ... العقل اجمالا ... في التكليف ... لمعارضة جهات الفعل]

[illegible]

مبحه انه يستحق الذم بدلك عقلا وان ثبت بعد ذلك ان الذى تناوله لا اسم فيه وخرج من هذا القسم الى القسم السابق وتنا ولمراد لنه ومن هذا الباب
حكم العقل بحرمة قتل الكافر والزانى بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققناه انتفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين
حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك سيصوانا بالامر بالحرام العقلى ولو ندبا والنهى عن الواجب العقلى ولو تنزيها او ندب واجبه او كراهة محرمه او بالعكس و
التكليف باحد الاحكام الاربعة فى مباحه وباحة ما لا يبيحه العقل او اخلا الواقعة التى حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام اما القسم الاول
فلا ريب فى امتناعها بالقياس الى الحكم الواقعى وتما يدل عليه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء وقريب من ذلك النهى عن المندوب العقلى والامر بالمرجوح العقلى
مطلقا نوعيهما واما البواقى فمحتملة وامكان تضمنها امور نادر وقوع بعضها بحجة القول بالملازمة امور الاول الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون
ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان فاعله يستحق المدح من حيث كونه
فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله
ولا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه
وليس بيانه على ما ينبغى لقصوره عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى على ما يقتضيه العنوان وكما مفاده وضوح الحكم بكل من الامرين بلا الوجدان بين كما
انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على ما هو حسن عنده انه حسن عند الله ومطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع ومبغوض له وهذا كما ترى انما
يقتضى وضوح الملازمة عند العقل وهو واف باثبات المطلب ثم والجواب عنه واضح مما مر لانا لا نمنع ان العقل مدرك موافقة حكم الشرع وتكليفه لما ادرك
من جهات العقل فقط بل من حيث مدرك انتفاء ما يمنع منه فى نفس التكليف ولو اجمالا كما سنتوادعاء الضرورة على خلافه لك غير مسموع نعم ينهض ذلك دليلا
فى مقابلة من انكر دلالة العقل راسا الثانى اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من فرق الاسلام وساير ارباب المذاهب والاديان على ان من جملة ادلة الاحكام
العقل ولهذا تراهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل والى ما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك و
يدل عليه ايضا قولهم فى الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله حيث فسروا اللطف بما يقربهم من الطاعة ويبعدهم عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال
الكتب بتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذى ذكروه اذ لا طاعة ولا
معصية حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود والجواب ان هذا البيان لا يقتضى
تمام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضى قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا مما لا نزاع لنا فيه كما بيناه فيما تقدم نعم ينهض ذلك حجة على من
انكر دلالة العقل راسا الثالث انه لا ريب فى ان العقل بفطرته مجبول على استحباب ما ادرك حسنه والالزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك
مخصوصا فى ذات العقل بل ذلك شان كل من انكشف له الواقع حق الانكشاف ادرك الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر ونزه عن الاغراض والدواعى الفاسدة
واستقام ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه له واذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع به واستكراهه له ولا نعنى بالحكم
الشرعى الا استحباب الشارع للشيء المنتهى الى استحباب الجازى وبكراهته واستكراهه المنتهى الى استكراه تحريمى او تنزيهى فاستقلاله بادراك احد الامرين يوجب استقلاله
بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهى عبارة عن ارادة الترك منه والجواب ظاهر مما مر فانا لا نمنع ان حسن الشيء
او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما يسلم ذلك فى حق من ليس له سلطان مالكية ولا يملك المجازاة بالانعام والانتقام كما تعرف
ان حكومته فى الافعال حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من يخالفه العقل من جهة مخالفته لامر العقل ونهيه بل
من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه له واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعى فى احكامه الحكم التى يناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها فى
القيام بوظائف السلطنة فقد يتوقف انتظام امر السياسة على رفع التكليف الى امد معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقد التكليف قبله او على اعتبار طريق
فى تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه اولى من اناطة الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقتضى مقام السياسة اختبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التى يحسن اختياره
اختباره بها وان تجردت فى نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضى منعه عن تناول بعض المآكل اللذيذة المباحة عقلا مجازاة له على بعض اعماله القبيحة كقوله تعالى فى تحريمه
الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتباره بالنسبة الى احكامه الى ان يع الامر بالقبيح قبيح عند العقل
كالنهى عن الحسن فيمتنع صدوره عنه تعالى لعلمه وحكمته وتعاليه عن شوب الحاجة والنقصان لانا نقول لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهى عن القبيح ليتم الملازمة
لجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلى ويجوز ان لا يكون للشيء فى خصوص واقعة جعل اصلا لانا نقول هذا الاحتجاج مبنى على ما ثبت عندنا بالاخبار و
الآثار من ان لله تعالى فى كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه وبينه النبى للاوصياء فالاحكام كلها معروفة عندهم مخزونة لديهم وليس فى الواقع واقعة خالية عن
الحكم ويمكن التمسك فى دفع ذلك ايضا بما مر فى الدليل السابق الا انه يحل بتعددهما والجواب عنه ايضا ظاهر مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح والنهى عن الحسن فى حقه تعالى
كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت الخامس الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى
القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر ووجه الدلالة ان عدل كل شيء وسطه ومستقيمه ضد للافعال مستقيمها ومستحسنها عقلا وقضيته تعلق الامر به عند انفكاك
حسن الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضيته النهى عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهى الشرعى ولو عممنا الالفاظ الثلاثة الى الترك لدل
كل من الفقرتين على كل من الحكمين وقوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبيح عقلى محرم شرعا ولو عمم الفواحش الى الترك دل
على ان كل واجب عقلى واجب شرعا وفى هذه الآية دلالة على حصر المحرمات الشرعية فى القبايح العقلية وقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث ووجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلى والمنكر هو القبيح العقلى وقضية الامر بالاول والنهى عن الثانى عدم الانفكاك فى المقامين وجعل

بعض

[illegible]

بعض افاضل المتاخرين موضع الاستدلال هذه الآية قوله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال به ان الطيب ما حسن فعله والخبيث
ما قبح فعله فيستفاد منه كل حسن وحرمة كل قبيح وقوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وامر بالعرف وامثال ذلك ووجه الاستدلال
بها ما مر والجواب من وجهين الاول ان هذه الآيات لا تساعد على اثبات الملازمة الكلية اما الآية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما
يقابل الظلم نظرا الى اللفظ على معناه المتبادر لظ سلمنا لكن لا امل من تناول الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم فى العدل فانه مفرد معرف محوط فى الخبر ولا
دلالة لها ايضا على الحصر فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظاهر فى الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب فان حملا على ظاهرهما دل على خلاف المقصود وان
حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن الواجب فمع كونه احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادة المساواة على الاول وعدم شموله للمندوب على الثانى
هذا يظهر الكلام فى بقية الآية فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبيح المحرم كما هو الظاهر لم يتناول الآية حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان ما يتناول المكروه فان
حمل النهى على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انه لا
يفيد الحصر فيجوز تعلق النهى بغير القبيح للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام فى دلالة الآية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله تعالى يحل لهم
الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فضعيف لا نه ظ فى تحليل الطيب من الماكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساواة الحكم
الشرعى للجهة العقلية مع ان هذه الآية وردت بيانا لاوصاف نبينا كما يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرائع واما الآية الرابعة فمع ورود بعض
المناقشات المتقدمة فيها يمكن حمل المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال يتاتى فى الآية الثالثة ايضا
ومما ذكر يظهر وجه المناقشة فى الآية الاخيرة الثانى ان هذه الآيات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظ من سياقها بعد ضم بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب فى
انها انما تثبت بها ما ادعيناه من الملازمة لظاهر يندفع بالواقعية فان العام المنقطع مما يقبل التخصيص عند قيام دليله كما سياتى والاخبار الواردة فى باب العقل والجهل
فانها تدل على ان العقل ما يثاب به ويعاقب به وعلى ان العقل مما يكتسب به الجنان فذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب
والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية وان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فلا اشعار
لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى احتج المنكرون ايضا للملازمة بوجوه الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب قبل البعثة فلا
وجوب بدونها شرعا ولا حرمة والجواب اولا فلان نفى التعذيب لا يقتضى نفى الاستحقاق والمعتبر فى تحقق الوجوب والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه ولا غرض
عليه من وجهين الاول ان الحرام الشرعى هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وفيه انه خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا فى الحرام
والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا او فعلا كما هو معناهما المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايضا فسرهما قبل الاستدلال بذلك لا انه التجا الى اختراع هذا
المعنى هنا تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذى ذكره منقوض بالصغائر حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا يجوز معه للعقاب مع انه داخل فى نوع الحرام
قطعا الثانى ان الواجب الشرعى ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب من حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعى واخباره تعالى بنفى التعذيب يوجب
اباحة الفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه ظاهر مما مر لانه ان اريد ان الواجب الشرعى والحرام ما يوجب ترتب العقاب على الترك
او على الفعل ويجوز ترتبه عليه فهو كما مر وان اريد انهما يوجبان استحقاقه فهو مسلم لكن لا نسلم ان نفى التعذيب يدل على نفيه او يوجب الاباحة كالعفو عن الصغائر مع تحقق
العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافى عدم وقوعه باخباره تعالى تفضلا منه على عباده وثانيا فلان غاية ما يقتضيه الآية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا
ينافى وقوعه بعدها اذ لا ريب ان المقصود بهذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظ ان البعثة متحققة فى حقهم مع
وصول كثير من الاحكام اليهم تفصيلا ووصول الباقى اجمالا لاستفادة ما دل على ان ما من واقعة الا ولها حكم مخزون عند اهله فلا يقتضى نفى التعذيب بالنسبة اليهم غاية
ما فى الباب انه يدل على نفى التعذيب فى حق من لم يتحقق فى حقه البعثة كاهل الصلاة الاول على مذهب العامة ومع ذلك لا يدل على نفى حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان
يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء من الاحكام واما على ما ذهبت اليه الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة
اتمام الحجة واكمالها فيكون مسوقة لبيان مزيد استحقاقهم وتناهيهم فى العتو لا انه لولا بعث البعثة لم يقع التعذيب ونظيره شائع فى الاستعمال الا انه خروج عن الظ
واما ما توهم من ان المراد بعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلى وتبليغه اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالى وان قام العقل ببيان التفصيل فمجرد احتمال لا يتم به
الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه بالبيان فى الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث ان لا مدخل فى جواز التكليف بالاحكام التى
يستقل العقل بها لتبليغ غيرها من الاحكام ادفعناه بانه لا ريب فى ان ادراك العقل فيما يستقل به مما يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو فى غيره لاستيناسه
بالشرع فى الجملة وعلمه بانه تعالى لم يهمله فى افعاله فلا غرو فى ان يكون لمثل ذلك مدخل فى التعذيب على انا نقول لخال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا كحال الاجماع
والضرورة والسيرة الكاشفة عنه فهما بمنزلة واحدة فى الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول او الفعل او التقرير اذ لا بد لها من
مستند يرجع اليه هذه الامور قلنا فالعقل ايضا كاشف عن بيانه فى الجملة ولو لا وصية للاخبار الدالة على ان جميع الاحكام مخزونة عند اهله اى الائمة عليهم السلام
بالملازمة وقلبه فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايضا غاية ما هنالك من الفرق ان الاجماع واخويه تكشف اولا عن البيان ثم عن الحكم والعقل يكشف
اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا فى اندراج تلك المدارك فى الآية دون العقل واما ثانيا فان الآية على ما بهم انما يقتضى نفى الوجوب
والحرمة اذ لا تعذيب فى البواقى فلا يقتضى نفيه نفيها ولعل الخصم يخص الدعوى بهما او يتمسك فى تعميمها بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن
الحجة بان الآية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكر ظنية وهى لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعى فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او
تنزيلها منزلة الغالب او بجعل بعثة الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او بجعل الرسول اعم من الرسول الظاهرى والباطنى كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة فى الباطن و

وهو العقل وحجة في الظ وهو الرسول وهذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا
مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على
ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض
المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع غالبا يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع
او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود
منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجية القطع في الظ ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع
حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول كما لا يخفى الاخبار الدالة على ان لا تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة وما دل على ان على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على
ان اهل الفترة واشباههم معذورون وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله و
صام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان
وقوله ع كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه دخول ما لا نص فيه في المباح مط والجواب اما عن الاول فبان نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق
بثبوت زمان لا تكليف فيه على المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين لما تحقق عندنا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة
من انه لم يخل زمان عن وجود نبي او وصي والبينة لا تختص ببيان الرسل بل يتناول بيان العقل ايضا لا سيما بعد تقرير الرسل على حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغايته
ما يلزم عدم ترتب الهلاك والحيوة على مدركات العقل قبل كمال الوضوح الحجة بتاكيد السمع وهما اخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم لتحقق الحرمة والوجوب واما
عن الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوتها لتكليف بدونهما حيث يستقل بادراكه العقل ويمنع من وقوع البيان والتعريف او وصولهما مانع فيكون
البيان والتعريف فيما يستقل به العقل تاكيدا لا تاسيسا مع ان بيانهم كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كذلك يصدق ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه تع كونه
مقدرا اياه من الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا تدل على عدم حجية مدركات العقل
لجواز قصور عقول اهلها عن الاستقلال بادراك شيء من الاحكام لما الفوه من عدم الفهم بالشريعة ومجرد احتمال ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي
في صحة الاستدلال واما عن الخامس فبان المتبادر من اعماله الاعمال المذكورة سابقا من صور الصلوة والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد وظاهر انه ليس
للعقل مدخل في ذلك مع ان المدار ليس على مشاهدة الدلالة والحضور عنده ووقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والاجماع ولا ريب ان العقل
ايضا كذلك فانه اذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الولي ليه فاذا عمل به من حيث كونه دالا اليه كان عملا بدلالته على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب
ويكفي في ثبوت حقيقة الوجوب والتحريم واما عن الرواية الاخيرة فبان المراد منها اباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود النهي
يلائم ما علم ورود النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق الشرع فيتناول ما اذا ورد النهي واستكشفنا عنه بالعقل كما انه يتناول ما اذا ورد واستكشفنا
عنه بالاجماع والضرورة على ان الشيء ظ في الفعل والنهي ظ في طلب تركه فتدل الرواية على بقاء الشيء على وصف الاطلاق وان ورد امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد
الشيء بما لا يحتمل الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول القسمين ولكنه يبعد تعميم هذا الاشكال لا ينهض على رواية الشيخ فانه
فيها امر او نهي وقد يجاب بان ورود النهي اعم من وروده بالعقل والشرع هو بعيد نعم لا يبعد ان يقال هو مشعر بان الاشياء التي لا يستقل العقل بادراك حرمتها وهو قريب
الى ما ذكرناه ثم من المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها تارة على الاخبار على ان المعنى كل ما لم يرد من الشرع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم الشرع فيه بالمنع
الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته
شرعا لحكم العقل بحسنه او بقبحه واخرى على الانشاء على معنى ان الاباحة حكم كل ما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان المعنى الاول
ايضا انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي بالمنع من الحكم بالمنع الشرعي ذليس وظيفة الامام ع بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل
وظيفته بيان الحكم فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس بحرام شرعي بل يلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان ولا سبيل الى الفرق بان المراد على الاول اما
الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني افادة الاباحة الواقعية لا نجعل الحكم مغيا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى ينافي الحمل على الاباحة الواقعية هذا
محصل كلامه وفيه نظر لان الظ ان مراد المستدل بقوله لا يحكم عليه بالمنع الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار قطعا لاحتماله في نفسه المطابقة وعدمها الا انه
يلزم الكذب بلوقوع الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله فانيا ولا يصح الحكم وعدم وقوع الحكم الصحيح منهم ثم
لا او الكلام في نفي صحته فلا يلزم الكذب والاظهر ان ينزل كلامه ع على ان قوله ع كل شيء مطلق يحتمل ان يكون اخبارا عن الحكم الثابت للاشياء في الشرع قبل ورود النهي من
الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون منه انشاء ع لذلك وهذان الوجهان يجريان ايضا في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعيه من ان
التحديد بالغاية ينافي كون الحكم واقعيا ظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية مغياة بغايات بل الوجه في ذلك ان ثبوت الحكم الواقعي الاما استند
عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به لا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه بالحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم
بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وان كان خلافها حكما واقعيا كاصالة الاباحة ولا يرد النقض بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد عدم العلم بخلاف الحكم
لا من حيث الموضوع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في محله الثالث ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وهما انما يتحققان بموافقة الاوامر و
النواهي اللفظية او مخالفتها بحيث لا امر ولا نهي لفظا لا طاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يق لا نم انحصار الطاعة والمعصية في موافقة

المخاطب

الخطاب اللفظي ومخالفته بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول الغير الثابت من الادلة وجوب اتباع القطع او الظن الحاصل من قول المعصوم او فعله او تقريره دون
غيرها والكلام في التعويل على هذه الطريقة كالكلام في التعويل على الرؤيا فكما لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول والجواب المنع من انحصار
صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا يرى
ان المولى اذا لم يأمر عبده بالمحافظة على امواله ولم ينهه عن اتلافها فاذا مكن اللصوص منها او اتلفها انه يعد عاصيا مستحقا للعقاب لفعله ما يسخط المولى كما انه اذا قام
عليها او تمانع من اتلافها طلبا لرضى مولاه كان مطيعا مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضى المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف في تحقق الوجوب
والحرام الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن
لا ريب في استحقاقه الثواب في الاول لفعله ما يرضي المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخطه وانكاره مكابرة بينة وحصوله في المقام كاف في تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين
اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد به الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها ولو كان
حجية مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا يزيد دليلها على كونه مقطوعا بصحته وباستلزامه اياها فيكون حجية كل من القطعين على هذا التقدير نظرية يتوقف
على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا التسلسل واما تنظيره ذلك بالرؤيا فان كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فنمنع حجيتها لقيام دليل عليها فاسد
كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالتنظير بط وان اريد التقريب فلنا ان نظير العقل الذي فينا بالالهام الذي يوجد في
الانبياء والائمة ع فكما ان مدركاتهم بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك مدركات العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه
الرابع ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل يجب الخطاب به في ظ الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب
العقاب على ما لم يرد به خطاب في ظ الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من قبح العقاب بدون اللطف مط وانما المسلم قبحه بدون
اللطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات الدالة على حجيته فيها وان اريد اعتضاده
بحسب خصوصيات موارده فنوجه المنع عليه جلي لان عموم النقل يعتبر في تاسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره في تاكيد ما استقل به العقل اولى ولا يذهب عليك
ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى على وجوب بعث الانبياء تضمنه القاعدة التي اسلموا عليها من وجوب كل لطف عليه تع فلو تم ما ذكره لدل على وجوب
تطابق العقل والنقل لا عدم حجيته الا ان يستكشف بعدمه عن فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلتزم بصحته ولا يقول بحجيته ويشترط الحكم
في الكبرى بان لا يمنع مانع لكن هذا مما يقدح فيما قصده من وجوب الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في الجملة با
المنع من وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذ لم يتمسك بوجوب اللطف مط بل مبني حجته على عدم وجوبه كما بيناه عليه
نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجة المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين الحجتين فاورد على احديهما ما يرد على الاخرى لتقاربهما ويمكن التكلف بحمل الوجوب
في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليله الاتي عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه
كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا قريب مما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد
في بيان نية وجه الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما قرره جمهور العدليين من
الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات
السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي
او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمتنع ان يكون ندبا ولا نعني ان اللطف في العقليات منحصر في السمعيات فان النبوة
والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الالام تصلح للالطاف فيها وانما هي نوع من الالطاف انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكفي في اللطف بالتكليف
بما لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بشيء يؤدي الى ترك القبائح العقلية ويستغنى
بالتكليف به عن التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية الى ترك القبائح فلا حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بشيء على وجه ينبه على وجوب ترك
القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية تركها بل وجوبه فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما
في كلامه من التعقيد احتج من خص الانكار بغير المعارف على النفي بما مر وعلى الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلاقها
تشمل زمن الفترة ايضا فتدل على حجية مدركات العقل بالنسبة الى العقائد وجوابه ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها
تدل على عدم حجية العقل عموم من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع ان كثيرا من الاخبار ايضا
تدل على تعذيب الاني يبغض المناكير وهي باطلاقها يتناول زمن الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة
الاوثان يرجع الى التعذيب على الاعمال النظرية الاختيارية المفضية لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظ
اذ يكفي في صحة التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدوريته ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما بيناه عليه في مبحث المقدمة ولئن سلم فلعل القائل المذكور يريد
ترتب العقاب على تلك الاعتقادات بما على مقدماتها من الاعمال النظرية ويمنع حجية العقل فيما عداها ولبين في الجواب المذكور ما يقتضي دفع حجية من فصل
بين الضروريات والنظريات وحجيتها الاول ما دل من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب و
السنة فان ظاهرهما حصر الحجة فيهما والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضا واما ثانيا
فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها ولو سلم فهي واردة مورد الغالب من عدم وصول اغلب العقول وندرة

بالعقل

ما يصل اليها الواصل الثاني ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيه الاشتباه والخطاء وان بالغ الناظر في المحافظة على مقدماتها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل
القطع بها لانه كل ما رتبنا البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطالب منع نفسه من الانقياد بها والتسليم بمقتضاها لعلمه الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في النظر و
ان الناظر كثيرا ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدمات معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك القبيل اذ لا
يتمكن من التميز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين الاجمالي واذا تحقق عنده ذلك امتنع جزمه بالحكم والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات لوقوع الخطاء فيها ايضا
كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات بحسب تعبيرها ان يكون مقدماتها ضرورية او ايلة اليها بالضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او ايلا اليه
بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضرورة فيلزم ان لا يكون حجة ايضا واما ثانيا فبالحل وهو ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه باستلزامها
له على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او
او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا والنظر قد يكون خطاء لانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان اجاز ذلك في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية
فطرية وليست نظرية حتى يتطرق القدح الى كلية كبراه بما ذكر نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر لتمكنه ايها من نفسه فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمنعه عن
الجزم في النظريات كما ان الشبهة السوفسطائية اذا اذعن لها من او لكثرة ادت الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا لعدم ازاحة العقل عن فطرته الاصلية
ورده ما عرضها الاولية واما ثالثا فبان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان لابتنائها على النظر باثبات الصانع وقدرته وحكمته وعدله
وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظرا الى وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك وقد يقال ان المعجزة تفيد العلم الضروري بصدق
صاحبها بدليل ان العلم منها كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يصح اثبات الصانع و
صفاته بالمعجزة بل يصح اثبات الصانع وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على صدق صاحبها عقلا نعم يمكن
القول بدلالتها بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان واثباته يتوقف على النظر
الا انه نظري جلي لوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى على عاقل بعد التنبيه عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي
بالنسبة الى من سبق ذهنه الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال

فصل ينقسم الفعل عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه والى ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل
بذلك لتقبيح فساده بشهادة الوجدان على خلافه بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والاوصياء فاللام في العقل للجنس والمراد با
القسم الثالث ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكل بانتفاء التقابل بين القسمين فان من الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول
دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو بعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك
العقل لحكمه ولو بعض افراده ولا يقدح عدم اختصاص المقسم فيهما لان المقسم تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان تجعل انقسام القسم الاول
الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه من احدها وتعاقبها بل من ان يشتمل عليها بحسب الوقوع وان جاز وقع فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل و
كيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يستقل عقولنا باباحته او استحبابه وكراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة
القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاربعة من الاحكام دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب كاستباحة اي شيء ينبغي بعد ذلك ان
يتفقوا على اباحته ثم نسب الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل
به وجعله مورد النزاع الاتي واستحسن بان ذلك مما لم ينفرد به الجواد بل هو متداول بين القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك اسناد لها الى الكل والتحقيق
هنا ان الغفلة نشات منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الاتي مقصور على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل بمحض
تجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على منعهم ادراك بعض العقول اباحتها او اباحة غيرها باعتبار اخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض
عليه بالكراهة حيث التزم باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايضا فانهم اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء ينبغي بعد ذلك
حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى عقولنا فهي لا تستقل بادراك المندوب ايضا فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل في قسمين لا
الاقسام الاربعة واما ما لا يستقل العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع
فذهب الاكثرون الى الاباحة واخرون الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم بالحكم واخرى بعدم الحكم
لا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم باعتبار اخر
الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر هنا ان النزاع في مطلق الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليعم القول
بالتوقف ايضا وخصها بعضهم بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا بمعنى ان ليس في الفعل واقعا جهة حسن او جهة قبح لا سيما بعد ملاحظة ما
ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجه على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه وزعم
بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين مع تحريره المحل في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة وردا لتعليل المذكور بانه اشكال سار
في جميع المطالب المستدل عليها بعد ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف فكما في كل جهل مركب ينكشف خلافه
وفيه ان غرض المعلل منع حصول القطع بالواقع اذ لا منسد لباب الاحتمال ووضوح نظره وتجويز المخالفة للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل
حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء والفقاع فناسب المدعى كما يشهد به مساق كلامه وليس الغرض منه الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا

في انقسام الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه وقبحه وعدمه

فيما لا يدركه العقل

ينافي

ينافي حصول القطع بالواقع كما في ساير المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقالة المبيح والحاظر من ارادة الحكم الواقعي ثم يتبين لغير المصوب منهما بعد
ملاحظة الشرع فساد كل من المقالتين فكان اللازم لهم رفع النزاع ولا افاد محصله الى ان احد الجهلين المركبين يلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يليق باتباع
اهل العلم ثم اقول نعم قد يتجه هذا الاشكال اذا استدل بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه يمكن ان يوجه ايضا انه مباح واقعا لمن لم يطلع على النهي وحرام
واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا واذا ال الامر في ذلك الى ما بيناه في مسئلة الواجب المشروط حيث لا قضية الواجد للشرط والفاقد له
اقول وضعف هذا التاويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايضا بفساده عند رد من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع
مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغيا بغاية كما تقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر في مبحث الواجب المشروط ان وجوبه مقيد
في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لا ريب في ان التكاليف باسرها ظاهرية كانت او واقعية
مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فحيث لا علم لا تكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فيبطل دعوى انه لغير المطلع على النهي مباح ظاهرا وحرام واقعا
لان الحرمة تكليف ظاهرية كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو محال وهذا غاية توجيه الحوالة الى البحث المذكور وانت
خبير بان منشا هذه الكلمات عدم تحقيق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا وسننبه عليه فيما ياتي ونقول هنا تاكيدا وتوضيحا انا
لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط الا حكما شانيا وقد اصطلح على تسميته حكما واقعيا ولا نريد
انه غير مشروط بالعلم وانما المشروط به فعليته ونعبر عنه بالحكم الظاهري وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اطبقوا
على توقف الحكم الفعلي تشاجروا في ثبوت الحكم الثاني بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالتصويب في نفي المباح وهو خطا كما
سنحققه في محله واما ما يقال من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريتين يؤدي الى تبعيض الاحكام فان اراد تبعيض الاحكام الواقعية والظاهرية فقط عدم لزومه
وان اراد تبعيض مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تعينه كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل الاباحة الاتية هو ان البحث
هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره الفاضل المعاصر من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخص جماعة من
موافقينا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك المعاصر الفاضل مع حمله الاباحة على الاباحة الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الكل عند تامله
على خلوها من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها لظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة اذ ليس فليس ولا نعني
بالاباحة الا ذلك واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته له ليترتب عليه ما هو المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال وارد
عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة مردودة بما سياتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون
المقصود من خلقه في الا لكان خلقه عبثا وهو قبيح واورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير على تقدير اضطراره عنه عند تشبيه ليثاب عليه مع ان تمام خلقه
لا ينحصر في انتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة
خالية عن امارات المفسدة والاذن منه تعالى في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور منافيا هو التصرف وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما ثبت
في بعضها بعد كشف الشرع كالغناء وشرب الفقاع لا يوجب تزلزل العقل في قطعه لانه لا منشا له قبل ورود الشرع فلا يعتد به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس
تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال انهدامه يلحقه بمجوزه ذلك يظنون اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا
وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع لم يتمسك على المنع الا بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى وهذه المقدمة ايضا منفية اقول
لا ينهض الحجة المذكورة الا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط
المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري لظهور ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في ذلك على خلاف ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز
الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك فالذي يحكم العقل بقبحه وسفه فاعله هو الثاني دون الاول
تظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه تعالى يعني الاذن الواقعي معلوم عقلا لما بينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا
بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة ومعارضة احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع
لا يوجب بطلان دعويه لجواز ان يقوم عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير
اذنه فيحرم ورد تارة بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه بالتصرف ضرر بغير اذنه فيحرم وهو هنا منتف لتنزهه
تعالى عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس وليس تحمله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس واشدية الضرر المخوف معارضة بتنجز الضرر الاخر و
تخففه واخرى بالنقض وهو ان من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود واحب عبده مملوكه قطرة من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتقريع عليها وقد يجاب ايضا
بلزوم التكليف بالمحال اذا فرض ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون وقد يرد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا نسلم ان لا حكم للعقل فيه بل يحكم باباحة احدهما
قطعا ويمكن ان يجاب ايضا بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فعلا بل هو عدم فعل الحركة فلا يلزم من القول بالتكليف بالمحال بل يلزمه القول بحرمة الحركة
على التعيين الا ان ينقل الكلام الى الكف الذي هو سبب السكون وهو امر وجودي ويمكن دفعه بان الظاهر ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط فلا يبعد ان يلتزم
من حرمة التصرف في مال الغير لا يساعد على تحريم التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيها ولا ينحصر من بعد نعم يمكن ان يقال هذه مناقشة في المثال فيبقى الاشكال في المدعى
بحاله ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة حينئذ وتخصيص الحظر بغيره بحث الثاني للحكم ان المبيح والحاظر ان اراد الخطاب الشرعي بذلك فالتقدير انه لا شرع وان

حجة القائلين بالاباحة الظاهرية

ايضا

حجة القائلين بالاباحة الواقعية

حجة الحاظر

[illegible]

اولها

ارادا حكم العقل بذلك لزم التناقض اذ المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح في حكم الشرع يعني ان فرض العنوان فيما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه ينافي
دعوى حكم العقل فيه بالاباحة او الحظر والجواب اما نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد مما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة
او الحظر او لا منافاة في حكم العقل عليه باحدهما اما اعتبر فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من انه لا منافاة بين عدم الحكم
على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا ونظر فيه بعض المعاصرين بان حكم المبيح بالاباحة والحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول
الحكم عند العقل بل لانه منفعة ماذون فيها او تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم ثم قال وان
ذلك مقتضى دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد يتبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان مجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في سائر المطالب المعلومة فكثيرا
ما يعلم حكم شيء بالضرورة او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل وقت تحصيل ما هو الحكم الثابت له و
البناء على ما ادى اليه نظره سواء صادف الواقع او لا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا كوجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوت
الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول وفيه ما لا يخفى لان حكم المبيح والحاظر بالاباحة والحظر
من جهة كونه منفعة ماذونا فيها او تصرفا بغير الاذن لا ينافي كونه باعتبار جهالة الحكم ايضا كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لموارد هما عندهم باعتبار هذه الجهة
فان المبيح انما يقول في شم الورد مثلا بانه منفعة ماذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه اعتباره لخلوها عن امارات المفسدة وكذا الحاظر انما يقول
بانه تصرف بغير الاذن بعد اخذه بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن ظاهرا لا واقعا اذ لا طريق له اليه فيدل على اعتباره الجهالة بالحكم في الحكم وبالجملة فكون الشيء
مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه لا دليل منطقي واما ما اورده ثانيا فمورده ما ذكره اخيرا من ان مقتضى دليلهم العلم
بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم ومحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك
كان حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم وح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم واما ما اجاب عنه فليس على ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان
القاطع بثبوت حكم في شيء انما يقطع في حال قطعه بثبوته في حقه من حيث انه مصيب الواقع لا من حيث انه مخطئ في اصابته وان حكمه حال خطائه ذلك نعم اذا انكشف
له الخلاف تبين عنده ان ذلك كان حكمه من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته له وظاهر ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا بالنسبة الى حال
انكشاف الخلاف ويبقى اشكال التدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعدم الوجوب
دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم الاستحباب والحرمة والكراهة فيتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على
خلافه لان انحصار الاحكام في الخمسة مثل تعينه من الضروريات بل تضمنه القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره به حكم الشرع ايضا بالرخصة فيهما ما لم يقم
دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب التفتازاني عن الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة
كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فهل يحكم فيها على الاجمال بالحرمة او يحكم بالاباحة او لا واورد عليه المحشي الشيرازي بانه اذا علم العقل
الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة فقد علم الحكم الخصوصي بكل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى مخرجه عن كونه ضروريا وكانه اراد بوجه التعسف سببا ونقل بعض
المعاصرين عن الشارح الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه
بالنظر الى خصوصياتها هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع او لا الثاني ان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شيء اخر فهل يحكم
عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل او لا وعلى التقديرين لا يكون الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين عنه والعقلية التي حصلناها اولا
هو الذي يرد عليه هذا الاشكال بل انه لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حكمه والى ما لا يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني ورد الاشكال المذكور ولو
انحصر النزاع في الاشياء الغير الضرورية في التعيش المشتملة على المنفعة كشم الورد واكل الفاكهة من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما نقله هو عن المعالم
المذكور سلم عن الاشكال فان من يحكم فيها بالاباحة او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح
الجواد لمحل البحث فيما لا يستقل العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المذكور في كتب القوم كما لا يخفى على من له اطلاع فلا بد من بيان يندفع به الاشكال او الالتزام
بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة لانه قد يحكم العقل عندهم فيها بالوجوب كالعدل وقد يحكم با
لتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل النزاع على اطلاقها كما فعله ثم انه تصدى لدفع الجوابين الذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الوجه الاول بامكان ان يدعى شم
الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدركات العقل في الضروريات هذا محصل كلامه اقول وانت خبير
بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع الجواب الثاني والاعتراض الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف
وفيه بعض التناظر في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول وفيما اورده على الجواب الاول انما يستقيم اذا اراد المجيب انما لا يدرك العقل حكمه تفصيلا لا بدليل خاص و
لا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام او لا وهذا مما لا نفسا لا منع ان الزم بما اورد المورد عليه من اختلال ذلك في معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام
عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلتزم بالاختلال فهو مع كونه غير معقول في نفسه خارج
عن محل البحث لان كلامهم هنا في معرفة الحكم الذي يتخلل الى التفصيل اذ المفصل الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته وهذا لا يعقل بدون الاخلال الاتي اللازم
من الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة موردا للحكم دون الحكم على الخاص على ان يكون الخاص موردا له بسبب تحقق
العام في ضمنه فيمكن دفع المنافاة ح على التقدير الاول بان المعنى كل شيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الشيء مورد الحكم هل يدرك حكمه
باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي مورد الحكم او لا فيندفع ايراد المورد عن الجواب لانا نقول هذا التنزيل مع قصور كلام المجيب عن افادته غير مستقيم عندنا لان

الاحكام على ما تقرر لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجوداتها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها لاتحادهما في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها
مغاير الوجود افرادها ويجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار انفسها ويجوز مغايرة حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتاخرين فيمكن ان يلتزم
بصحة الجواب واندفاع الايراد بناء على هذا التنزيل لكن لا خفاء في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الاخرين هذا و
الذي هو اوفق بسياق كلام التفتازاني بل هو الظاهر من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يختص به هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره او لا
فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جار فيه وفي غيره كشم الرياحين واكل
الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم يرد على المجيب ان بعض
الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن او قبح مما يتصف به باعتبار امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق وان اشتمل على منفعة لكونه ايلاما فان
ادراكه لحكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح والقتل ونحوهما ايضا مع ان النزاع الجاري في المقام لا يتوجه اليه قطعا واما ما اورد على الجواب
الثاني فما يرد على ظاهر كلامه بناء على ان تكون الادلة العقلية حجة في النظريات ايضا كما هو الحق وقد يمكن توجيهه بان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الابتدائي
اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور ويرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على ان ما لا يدرك العقل حسنه الابتدائي الواقعي هل يحكم في الظاهر عليه
بالاباحة او الحظر او لا لكن لا يقدح فيه ان من الاشياء التي لا يدرك العقل حكمها الواقعي لا يحكم عليه في الظاهر الا بالحظر كالاناءين المقطوع بوجود السم في احدهما لا على
التعيين ثم ان كلام جماعة كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع التقييد به في كلام جماعة
وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع ومضغ الخشب الغير المؤذي لا حكم للعقل فيها عند الكل اقول وكانهم اخذوا القيد
المذكور من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما يعني مؤديه
القصد والداعي سواء سميت عرفا منفعة او لا ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل والعنوان وحمل كلام المصرحين
بهذا القيد في العنوان لذلك تعسف واضح وربما يؤيد ما ذكرناه انه لو لا عموم العنوان لكان من المناسب او اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يتعرضوا له على ذلك
واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة فكانه وقع سهوا منه فلو لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان
لا حكم فيما لا يشتمل عليها بل يلزمه القول بالحظر في ذلك بطريق الاولوية ومدعي ان مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي بقوله انه لا حكم انه لا
حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله توجه عليه ما مر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع
العام لا دلالة له على الخاص وان اراد التوقف فان اراد توقف العقل عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي ويرد عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين
او الاقوال لعدم عثوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم تحقيق البحث في العنوان قبل الشرع هل المراد به قبل بعث
الرسل مطلقا او قبل وصول احكام الشريعة مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها منها او قبل وصول الحكم في خصوصيات الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول
حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لابتناء البحث معه على مجرد الفرض وتقديره غير واقع ولا احد يدعيه الا ان توهما
انسحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني لنا التالي ايضا يستفاد من كلام الفاضل المعاصر يرشد اليه تمثيله باهل زمن
الفترة والمحبوسين الذين لا يتيسر لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه تخصيص من غير مخصص والذي اوقعه في هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية
اذ بعد وصول كثير من احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشرع بالحظر في كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة واقعية خفية فيه يمتنع ان يقطع بالاباحة
ما يجهل حكمه وقد عرفت فساده مع ان مرجع النزاع على كلامه هذا الى حصول الجهل المركب للعقل وعدمه ولو بالنسبة الى كثير من الموارد المبحوث عنها وهو خارج
عن مباحث اهل العلم والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين وما يعمهما والوجه الاخير هو الاظهر ويرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا
قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم بشيء هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل بالا
باحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير من المنافع الخالية عن المضرة يكون ظنيا ولا دليل قطعيا
على حجيته والدليل الظني غير معتمد فكيف تدعي انه مما يستقل العقل به الا ان يتوقف اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا
او يقال يبتني حجية هذا الطريق على ثبوت حجية ظنون المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها في الادلة العقلية
التي هي موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسائل الكلامية ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بالاباحة الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل
يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح التكليف بدون البيان مط وهو يستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما هو صريح
به سابقا فلا خفاء في انه لا قطع بها الا قبل الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن بها ايضا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك
سابقا واما ثانيا فلان الاستناد في العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة لا يشتمل على ظن ضرر لا في الفعل
ولا في الترك حتى يلتزم في دفعه بالبناء عليها وانما يستفهم ذلك في ظن الوجوب او التحريم نعم يمكن دعوى ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة
دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن مساق عبارته لا يساعد على ذلك كما لا يخفى على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة
الشرعية غير صحيح كيف وكثير من الادلة انما يبتني حجيتها عنده على اثبات ذلك كحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها
من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد فاذا صح ذلك عنده في الادلة النقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية واما ما استند اليه في ذلك من ان مسئلة حجية
ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي مع الاجتهاد بل التعادل

في اصل البرائة

والتراجيح ايضا كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر التنبيه عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فابتناء بعض مسائله عليه مما لا اشكال فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط دخول مبادي كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الاصول لا نفي الابتناء ثم فرقه بين الجوابين حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لم اقف فيه على محصل

فصل

ومما دل عليه العقل والنقل اصل البراءة والمراد به الخلو والفراغ من مطلق التكليف المشكوك فيه فيعم على نفي الوجوب والتحريم واخويهما حيث يثبت الجميع او البعض ويثبت الاباحة في غير العبادة وانتفاء الاخروي حيث يثبت وبين لضعيف حصته الفاضل المعاصر بنفي الاولين معللا بان المراد البراءة من التكليف لا مطلق التكليف الا عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء في المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظ لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو اعم من ذلك قطعا لانه يتناول الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن الواضح انه لا يكون كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم استعمال اصل البراءة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والندب اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة الندب والكراهة له باعتبار واحد وهذا يرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على ذلك انشاء الله تعالى ولنحرر محل البحث فنقول الاصل يطلق في عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب والراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى القاعدة المقررة في البراءة او البراءة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المسئلتين واقوالهم فيهما ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم ولا خفاء في ان البراءة ان ثبت على الواقع فقد لا يكون لنا بها [illegible] مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاحتمال فانما يصح على لفظ اعتباره في التركيب [illegible] كما ذكره الشهيد الثاني ودون الاضافي كما ذكره الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل الاباحة اخص منه بحسب المورد بجريان اصل البراءة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله سواء كان عدم احتماله لها في نفسه كما في العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول في سوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا اصل البراءة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في ذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتاخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه ظاهر فان مقتضى الاصلين في نفسهما الظن لا النفي في الواقع وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوص ذمة احاد المكلفين وفيه نظر يعرف مما قررنا اذا تحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البراءة قد يستعمل في مقام الاشتباه في الحكم فتارة حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا يكون للمورد تعلق بامر علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة او يتعلق مورده بما علم الاشتغال به وقد يستعمل في مقام الاشتباه في الموضوع اما حجيته في المقام الاول فهو قول الاكثر بل مما يظهر من عد الصدوق له في الاعتقادات انه موضع وفاق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى عدم حجيته مطلقا ونقل عنه ايضا القول بوجوب الاحتياط مط ويظهر من ذلك العمل باصل البراءة مط ويحكى عنه في المعتبر القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة وعبارته في مقدمة الكتاب المذكور غير مساعدة على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وفسره بالبراءة الاصلية كما تقول حال الشرع [illegible] وان نقول عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وذكر هذا بين القسمين الاولين قال بعدما ذكره وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هنا دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة اقول [illegible] ثلثة لانقسام الاستصحاب الى احد القسمين الاولين ان يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه استحقاق عدم غير التكليف من احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي فان اراد بالعلم هنا الحقيقي كما هو الظ فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى الفحص في الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط الفحص في نفي الاول دون الثاني فان الفحص لا يفيد الظن بالعدم مكتفى في نفي التكليف دون حكم الوضع والثاني ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل على الخلاف فينقسم باعتبار المورد الى القسمين المذكورين وقد يستعمل في نفي الحكم واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف ولا يخفى ما فيه بل الصواب [illegible] العلم بان الحكم لو كان بخلاف ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر ان يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب الى مساق بيانه وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية اصل البراءة بل في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة المقابلة ومع الاغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف وفيما يسلبه من اشتراط عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام اخر ثم وضعه حجية اصل البراءة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي بينه المعصوم بالقول والتقرير هو البراءة فان لم يكن هناك احتمال تقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له وقول بعض المعاصرين بافادته الظن بالبراءة بعيد عن الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة عن فعل ما لا يعلم وجوبه واقعا ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذلك اذا سلم من احتمال الوجوب فان علم احدهما بدليل دل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر او الاستصحاب وما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر فانه وان كان وجوبه لنفسه محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تعميم الاحتياط في المندوب والمكروه ابدلت الوجوب بالندب والتحريم بالكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو اوقى للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا ينطبق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا وقاية فيه ونحوه لا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا وذهب الاخباريون على ما نقل عنهم الى انه

حجة

حجة في غير ما يحتمل التحريم ثم اختلفوا فيما يحتمل التحريم الى اقوال اربعة التحريم واقعا والتحريم ظاهرا والاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القولين الاخيرين منها بناء على ما نسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم والتخيير بان ما زعمه من الاشكال متجه في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين كما ذكره ولو نزل مقالة القائل بالتوقف على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال او بعضها على حد التوقف في سائر المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجته الاتية لا تساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى تقديره يبقى الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره على انه حرام واقعا ومنها ما يدل على وجوب التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل على رجحه ووجوب الاحتياط كما في كلمات الشك ومنها ما يدل على رجحه انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب يتمسك على دعواه بما يختار العمل به منها وهذا يعبر عن مذهبه بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام المتوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي والظاهري وارتكاب الفعل والترك مجردا عن اليقين بجهة شرعية لكنه ينافي ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا ولنا على المذهب المختار وجوه الاول انه يقبح عقلا [illegible] العمل بالبراءة عند عدم امارة على الاشتغال لقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق بيانه فلا نطيل الكلام باعادته الثاني استصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر وشبهه فان قضية عموم ادلته كما سياتي عدم اختصاص مورده بغير البراءة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى لان النسبة بين مورد الاستصحاب وبين مورد اصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان اصل البراءة حيث لا يتقدم براءة كمن علم بوقوع جنابة وغسل عما في الذمة منه وشك في المتاخر فان قضية اصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المس واللبث في المساجد وقراءة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان الايتان لا يصدق فيما لا ينتصب امارة عليه وفيه تامل وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضيته تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة فينتفيان عند انتفائها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة واخويهما على اشكال في وجه لا دلالة على نفي الكراهة فربما منع وقوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدل ايضا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المتبادر من بعث الرسول في المقام هو التبليغ ويشكل بعد التسليم بان نفي التعذيب لا يدل على نفي الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق والعفو كما مر في دفع حجة المنكر للملازمة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل من انه اراد نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلزم بكونه فيما موعود عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع الاصرار [illegible] كثيرة من الذنوب فلا يكون شانه [illegible] كما اورده بعض المعاصرين عليه ومن الثاني ما رواه في [illegible] في الصحيح عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وفي التوحيد ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى قال سئلت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شيء عليه في معنى البراءة ثم انما يتم الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت على السلب الجزئي واستدل بعضهم ايضا بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فنزله تارة قوله كل شيء فيه حرام وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان المتصفة بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به منهما فخرج ما لا يتصف بهما من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما تعين حله او حرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه ثم قال فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال ونزله اخرى على معنى كل شيء فيه قسمان الى هذين القسمين وحكم عليه باحدهما لا على التعيين وحكم برجوعه الى المعنى الاول اقول ولا خفاء في انه تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقدير ما لا يساعد عليه اللفظ ولا عليه امارة خارجية بل التحقيق ان المتبادر من الرواية هو كل شيء اي عين ونوع يشتمل على النوعين لا على اختلاطهما فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل في تشخيص سائر الموضوعات فيختص بالشبهة في الموضوع دون الحكم نعم ربما امكن ان يتوهم انا اذا اضفنا عنوان مشتبه الحكم الى عنوان معلوم الحرمة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع انه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية في مشتبه الحكم لعدم العلم بحرمته وكذا لو جمعنا بين مصاديق الثلاثة فيتسحب الحكم من المصداق الى العنوان وفي كلا الوجهين تعسف فان المتبادر من الرواية حلية المشتبه من معلوم احد النوعين بالاخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر نظر في التنزيل المذكور بوجوه اربعة الاول انه يوجب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال في معنيين حيث ادرج امران احدهما كلما امكن اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء فانه مما لا يمكن اتصافه بحكم شرعي والثاني كلما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما تعين حليته او حرمته وقد تقرر في محله عدم جواز الاستعمال المذكور الثاني انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله ع فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا جهالة فيها الثالث انه لا مفهوم لاعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضية الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهي غير مفيدة يعني ان مفهوم الرواية ان ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله ليس بحلال وليس منها ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور فمجهوله منتف لا اخذ السالبة منتفية الموضوع ولا فائدة فيها وزعم ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما يتصرف اليه الاوهام وهذا الوجه غير حاصل على تقدير ان يكون الاشتباه في نفس الحكم فلا يكون للتقييد فائدة الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله ع حتى تعرف الحرام في معنيين المعرفة من الدليل الشرعي فيما اذا كانت الشبهة في الحكم او من بينة وشبهها فيما اذا كانت الشبهة في الموضوع وهو غير جائز كما سبق هذا ملخص ما اطال الكلام في بيانه والحق ان الوجوه التي اوردها غير واردة اما الاول فلان توجه الرد على ما ذكره في الاحتجاج لا يبتني على استعمال اللفظ المذكور في معنيين بل في معنى واحد متناول للمعنيين لما عرفت من ان المستدل نزله على معنى كلما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان عام يشمل كلا من المعنيين واما الثاني فلان الضمير في قوله فهو راجع الى الشيء المحتمل للحرمة والحلية من غير اعتبار فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ان اراد ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشيء المقيد بالقيد المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير الشيء المذكور بحذف المضاف وابدال الضمير المجرور بالمرفوع لقيام مقامه ففاسد ايضا لانه اضمار متكلف

تعبد بل عن تعبد به من غير قرينة ولا ضرورة محوجة وبهذا يظهر الجواب عن الثالث اذ لزوم اخذ المفهوم سالبة منتفية الموضوع انما يتم اذا كان المعنى مجهول انه حلال بعد ما عرفت بطلانه مع ان الانسب ان للكلام المذكور مفهوما لانه ان كان باعتبار التقييد بالوصف فقد حققنا سابقا عدم دلالته عليه وان كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط ثم ولو سلم فالمفهوم قد يلغو عند عرائه عن الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول المستدل ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية فان محصله ان تقييد الشيء بكونه محتملا للحرمة والحلية احترازي بالنسبة الى الاعيان والافعال التي لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه فان اخراج هذه الثلاثة بالقيد المذكور عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها وبيانه بالنسبة الى ما علم انه حلال لا حرام فيه فان اخراجه ليس للاحتراز عن لحوق الحكم له بل البيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحرمة والحلية فيبتني اعتباره للمفهوم بالنسبة الى الثلاثة الاول على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزمه كون المفهوم سالبة منتفية الموضوع كما عرفت ثم النكتة التي ذكرها في الشبهة من حيث الموضوع جارية في الشبهة من حيث الحكم والتفرقة المذكورة مجازفة واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فالجزء منه كاف في حسن التقييد اذ لا يلزم ان يكون للقيد فائدة بالنسبة الى جميع افراد مقيده فان قولنا بدلالة الرواية على الحل في مشتبه الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى مشتبه الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالاخير فلا مندوحة عن اشكال الضمير بناء على ما ذكره فيه الا بالمنع من كون القيد لافادة الاشتباه فيعم العنوان المشتبه وغيره والمنع عن ثبوت المفهوم كما مر وهذا كما ترى يتأتى على تقدير تنزيلها على مشتبه الحكم ايضا الا ان المستدل لم يجر بيانه على هذا (ترى)
واما الرابع فلان المراد بالمعرفة المعرفة المعتبرة سواء كانت قطعية او ظاهرية وبعبارة اخرى سواء كان علما او مؤدى امارة شرعية غاية ما في الباب ان يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين بل في معنى ثالث متناول لهما احتج القائلون بالتحريم بما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان كل مجهول الحكم شبهة فيحرم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامة سندها محمولة على ارتكاب المشتبه قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان الرجوع اليها جمعا بينها وبين ما مر من الاخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ويمكن حملها على رجحان التجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة في الموضوع مع الاحتياط على ما سيأتي او على الاعم منه ومن القسم الاول ومنه بعده ربما يشكل حملها على رجحان التجنب بطريق الاستحباب وعلى الشبهة في الموضوع ورودها في مقبولة عمر بن حنظلة في سياق لا يساعد على شيء من ذلك فانه ع بعد ان ذكر فيها جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر وذكر فيها الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ثم ورسوله قال رسول الله ص حلال بين الحديث فان سياق الرواية يأبى عن حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى الترجيح وعن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده ع من ذكر هذا الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرام موجبا للكراهة لارتكاب المشتبه فمخالفة معلوم الحق المجمع عليه مما لا يبان يكون حراما فان تم نهض بدفع الاشكال عن المقامين لكنه بمكان من البعد وانما بعده حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر لان المجمع عليه عين المشهور اذا كان من باب بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بين الغي لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده ع ان الحكم المستفاد من الرواية التي يشهد بجواز العمل بها المرجح المعتبر كالمرجحات المذكورة في الرواية من باب بين الرشد ولو بحسب الظن وان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد من الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من باب بين الغي ولو بحسب الظن وان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد من رواية لا علم للعامل بها بانها من اي النوعين لجهله بحكم المرجح من المشكلات التي يجب الرد فيها الى الله وان العمل بها كذلك وعلى هذا فالمراد من الحلال البين والحرام البين ما تبين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يتبين فيه شيء منهما ومعه فلا كلام في وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية على الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبة والتقريب هذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تدل على حرمة استيعاب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لادلة البرائة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في المحرمات على حد قوله فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المعرف في المقامين على ظاهره من العموم الحقيقي لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع في جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعسر ومتعذر عادة فلا فائدة في الغرض لحكمه مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية جهة في الفعل لا لثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والرجحان في كل مشتبه لجهتين فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم ليجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما منشأ للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتمكن منها المكلف غالبا لو وقع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب زوال الحرمة الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على صفة حرمته ان جهلت وليس لها دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريمه كما يستفاد من قوله ع وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم فان الظاهر من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التأويل فيها والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرنا وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات الخاصة في

قعر

ظل الشبهة مطلقا او اذا صادفت الحرام وهي كونها موجبة لقساوة القلب والتسامح في فعل المحرم او لقربها الى المحرمات فاذا يجزي المكلف عليها يجزي على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار الفعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك وح فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الواقع سواء صادف الحرام الواقعي ولا واما القول بتحريمه في الواقع مطلقا فناش عن عدم تحقق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري كما ان الحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم حرمته حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله ع اري لك ان تأخذ بالحائطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبرائة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط دون لزومه فان الظن الاقوى بمقتضى الاصل نعينه جمعا بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله ع فانتم في سعة حتى تعلموا مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع منافاتها من الملائمة للطريقة السهلة السمحة وحاصله المحقق بانه خبر واحد ولا يعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على شرائط القبول صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مطلقا فرعا كان او اصولا نعم يتجه المنع من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان الخبر المذكور لا يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مطلقا بل الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبرائة عند الجهل بالحكم اتباع لما لا علم به وتقول على الله بما لا يعلم ويكون حراما بنص الايتين وقريب منها الايات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا للخوف من الوقوع في الحرام ولقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ونظ جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في موثقة حمزة بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى وقول الكاظم ع في موثقة سماعة ما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها و اهوى بيده الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجه الدلالة ان هذه الاخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبرائة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان الانسب بل اللازم حكمهم ع ح بالعمل بالبرائة والاباحة والحكم بهما لا بوجوب الكف والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي علمنا باباحة ما لا علم لنا بحكمه والبرائة عنه للادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظاهر باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يحرم علينا الحكم بها كذلك وان جهل حكمه باعتبار الواقع او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار لكون (الاخبار) المذكورة ولا يقدح عدم تعرض الاباحة المذكورة لجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد كما يؤيد بذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي مع جريانه غالبا في اثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار الطرفين وتساويهما التخيير والرجوع الى اصل البرائة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البرائة ح فيجب الحكم اليه فصحيح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد انه بمجرد التكافؤ يوجب ذلك فواضح الفساد ويمكن ايضا تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض وعند الرجوع الى الامام مع امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في زمن الحضور بالتوقف والرد في تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظتها كما هو المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام ع كما تدل عليه والامر بالرد فلا تدل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث واما الكلام في الثاني المقام منه في موضعين الاول ان يشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها ولو مع الرخصة في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ من حيث فقد الدليل على التعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او من القول بالتحريم والكراهة او من حيث فقد دلالته كما في صيغة الامر و (علي) النهي على القول باشتراكهما بين الطلب مع المنع من النقيض وبدونه مع الاذن فيه وكذا القول باختصاصهما بالاول وضعا وبالثاني اشتهارا وتكافؤهما وعلى هذا القياس بقية المشتركات وما في معناها او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في مسئلة الجمعة عند من لا يعتد ببعض المرجحات وادلة دليله كما في لفظ الغناء حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر من النجس والمطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الادلة مطلقا لما سبق تحقيقه في اواخر الكتاب ثم ولا في صورة اشتباه الموضوع لما سيأتي بيانه في اخر الفصل وانما الكلام في صورة فقد الدليل والدلالة عن اثبات التعيين فنقول الظاهر ان الصورتين صور عديدة منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع عدم وجود المرجح في احدهما يتعين الاخذ به ومع عدمه يتخير في البناء على احدهما لان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والظ عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة او لا وربما امكن ترجيح جانب النهي (الاخذ) من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر بيانه في مبحث النهي ومنها ان يدور الامر بين الندب والكراهة ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيترجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال بينهما على دفعه في بعض المباحث السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور الامر بين الوجوب

والكراهة والوجه فيه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع في النقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل فيثبت الرجحان للترك لان اصل
ثبت لا يعول عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا لو دار الاحتمال بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة
الاقتضائية او ثلاثة منها وحكمه كالسابق الثاني ان يكون المورد متعلقا بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به وقد يكون
مع العلم بالاشتغال به في الجملة ويتضح فيه الاقسام السابقة فما حكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم بمثله هنا وانما الاشكال فيما عداه
ومحصل الكلام فيه انه اذا علم اشتغال الذمة بعبادة ثم شك في اشتغالها بشيء فيها او لها فهل يصح التمسك باصل البراءة في نفي الاشتغال به او الاشتغال
بها اولا وعلى قياسه الكلام في استعمال اصل العدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيته او شرطيته من بقية الماهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل
المذكور في ذلك وخالف اخرون فمنعوا من حجية الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها
اسام للصحيح كذا يجري على القول بانها اسام للاعم وتوهم الفرق في ذلك مما لا وجه له كما مر التنبيه عليه سابقا وبظهر منه جريان الاصل المذكور على
الثاني في معاضدته لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعدم الشك في مداخلة المشكوك فيه في صدق الاسم او معارضة اطلاق
الامر بما يكافئه ولا ينهض معه بالنسبة الى الجزئية والشرطية سواء كان المعارض في نفسه حجة كاطلاق اخر او لا كالشهرة بناء على انها قادحة في الحجية والمستند
بحجة وكذا الحال فيما لو شك في طهارة الاناء في الولوغ بما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس ببول الرضيع بدون العصر وطهارة موضع النجو بدون
الجهات الى غير ذلك سواء قلنا بان الطهارة اسم لمعنى شرعي ولم يتحقق في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لمعارض كما
مر وعلى قياسه الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا توضيحا
متفقا على ان اصل البراءة وان كان باعتبار عموم ادلته ناهضا بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالنفسي فيصح نفي وجوب الاجزاء والشرائط المشكوكة للتوصل
بها الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء
او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية لتتعين به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالاصل بل قضية ثبوت الاشتغال
بها وجوب الاتيان بما يحصل اليقين بالبراءة والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه او لا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة
العلم به فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة تترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الاول فحيث انه يرجع النزاع في جريان اصل البراءة في المقام وعدمه الى جريانه
على وجه تترتب عليه الثمرة وعدمه فالمتجه هو القول بعدم جريانه مطلقا واما وجوب الجزء في ضمن الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل لانه في معنى نفي احد وجوب
المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء والفرق بين المقام وبين بقية موارد اصل البراءة حيث يجري فيها ولا يجري فيه ان البراءة من القدر
المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البراءة بفعل ما يثبت الاشتغال به لا تناط بحصول غيره في غير المقام على تقدير الاشتغال به فيتوقف العلم بها عليه
اذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب
النفسي بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت ولا نعول عليه عندنا ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالقدر المبين لا لزم التكليف بالمجمل
وهو ممنوع لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل الى امتثاله وما نحن فيه ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضر
منه في وجوب الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطاب دال بظاهره على حصر اجزاء الماهية وشرائطها في امور معينة كما هو
الغالب في حق الحاضر كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي والكلام هنا مبني على تقدير عدمه اذ المقصود اثبات حجية اصل البراءة واصل العدم في المقام دون ظهور
النص واما اذا لم يدل الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان الركوع جزء من الصلوة ثم ورد نص اخر بان السجود جزء منها وهكذا كان تمسك الحاضر باصل البراءة
واصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمسك الغائبين بهما في كونه في محل المنع وقد نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا يبعد دعوى مساعدة
جملة من اخبار الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف بالمشكوك فيه لتتوجه عليه دعوى الحجب فيه بالنظر الى لزوم تحصيل اليقين بالبراءة كما في سائر الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية فيما شك في جزئيته او شرطيته من
حيث حجب العلم عنها ظاهرا وواقعا اذ ليس في وجوبها من باب المقدمة بتحصيل اليقين بالبراءة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم
الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في لزوم تحصيل العلم بالبراءة بدونه في لزوم ينبسط اعتبار كونه مقدمة وهل هذا الا كسقوط اعتبار
جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل وسيأتي لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى واما المقام الثالث
اعني الشبهة في الموضوع فاصل البراءة يجري في بعض موارده دون بعض وتفصيل الكلام فيه يجري في مقامات الاول ان يشتبه الواجب بغير الحرام
بحيث يعلم بحصول الواجب في جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع الافراد محصورة ايضا او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البراءة بل يجري اصل الاشتغال فيجب الاتيان
بجملة يعلم بالاتيان بالواجب فيها ما لم يشترط كما في الصوم حيث لا يعتبر تعيين العمل بنية بها عما في الذمة ويعتبر في وجوب الاتيان بالجملة تعذر تعيين الواجب او تعسره
حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الراجح وانما وجب الاتيان بها تحصيلا لليقين بفعل الواجب والبراءة عنه ودفعا لخوف الضرر
المترتب على تركه المحتمل على تقدير الاقتصار على فعل البعض فان قضية اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه مع بقاء التمكن من الامتثال فيترتب على تركه على تقدير
عدم مصادفته له اثاره المترتبة عليه من تفويت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب في وجوب التحرز عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا الا ترى انه لو علم
بوقوع نفسه في محذور على استعمال احد الدوائين مثلا وعلم بعدم ترتبه على استعمال الاخر واشتبه الناجع بغيره وجب عليه عند العقلاء ان يستعملهما حتى انه لو
ترك استعمالهما او اقتصر على استعمال احدهما لبادر والى ذمه وتسفيهه قطعا والمحافظة على ما يتعلق بالجهة الاخروية اولى لا يقال انما يتم ذلك في محل البحث اذا

التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو ممنوع حيث لا قطع به لانا نقول قد نبهنا على ما يدل على بقائه وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب
حيث تطرق الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه هذا وقد خالف في ذلك بعض المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه مع الاشتباه زعما منه ان ذلك
يؤدي الى التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اتفقت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا
بين امور من دون اشتراط بالعلم به ثم القول بوجوب اتيان الجميع واستلزم ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع ولا يجري فيه
ما ان المجمل الذي اتفقت مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل للمكلف الى امتثاله كما نبهنا عليه في محله بدليل ان جل المحققين بل كلهم
وهم اساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف في نظائر المقام مما يشتبه فيه الواجب او الحرام بغير الاخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد المشتبهة او
تركها تحصيلا للعلم بالبراءة بل حكمهم بالتخيير فيما تعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف فان التخيير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة عليه غاية الامر
انه اذا لم يصادف مختاره الواقع سقط عنه لعذر به وذهب كثير من القائلين بان الفاظ العبادات اسام للصحيحة الى ان مسمياتها امور مجملة ولذلك
اوجبوا الاتيان بما شك فيه من اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بالبراءة الى غير ذلك اما ما استند اليه بقوله نعم فلا يخفى منافاته لكلامه السابق فان
حكمه بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمجمل كما صرح به في محله وامتناعه ضروري ولا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس لاشتراط قصد التعيين في الطاعة
كما يظهر من تشبثه لان هذا الاشتراط مما لا يقول به الا البعض كما حكاه الفاضل المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على احالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف
يبتني مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل الظنية كما اعترف به في كلامه في تلك المسئلة فاطلاق القول بالاستحالة فكيف
يبتني حكم قطعي على حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه اعم من الواجب المشروط بالنية الذي لا يشترط بها ومن الحرام
فكيف يتم القول بالاستحالة مطلقا مع ان اطلاق الامر كما قررناه دليل في جميع موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكيف جعل ما مر عليه مجرد فرض غير واقع
وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط ثبوت المدعى به ممنوع ثم اقول ان اراد بقصد التعيين في الطاعة ان يعين في قصده ان ما ياتي به طاعة كما هو الظاهر
فهذا حاصل في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة اتجه ما ذكره من انتفاء قصد التعيين حينئذ وعليه يتفرع ذلك الى الصورة
التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا لابتنائه على وجوب المقدمة لكنه يتضح الامر على تقدير فاسد ومع ذلك لا يتم فيما لا يعتبر فيه النية بل وفيه ايضا بناء على ما ذكره في مبحث
المقدمة من استحبابها من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد به تعيين كونه طاعة بنفسه او بغيره فاشتراطه في صحة العبادة به مع التمكن منه فضلا عن صورة التعذر كما في
محل البحث ثم ان الفاضل المذكور هنا التزم في الموارد التي ورد فيها الامر بالاتيان بجملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستقل لا ان ما وجب منها
قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا ومن فروع المسئلة ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها
او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققنا تكرير الصلوة في الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة والثوب الطاهر وكذا لو
اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان ياتي بهما الى غير ذلك
ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الراجح كما في الامثلة المذكورة وقد نبهنا على الوجه فيه عند
بحث المقدمة والا لم يجب بل يتخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الدرهم بغيره او اشتبه عين النجاسة
التي في المسجد بما يجوز اخراجه منه الى غير ذلك ولو تدارك الواجب بغيره في الصورتين بفعل واحد عما في الذمة ان لم يعتبر تعيين نوع الواجب في الامتثال به كما لو فاتته
صلوة واشتبهت بين الخمس فان فاتته في الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية عما في الذمة مرددة بين الثلث وان فاتته في السفر صلى ثلاثية وثنائية مرددة بين
الاربع وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صريحا او فحوى من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في ذلك وان كان الاحوط في الثاني تعيين الجهر والاخفات نية التعيين
وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين ثم شك في انه هل صليهما فريضة او نافلة مندوبة فيجب تكريرهما في وجه ولو يحتمل الاكتفاء بركعتين عما في الذمة
ومما قررنا يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب فاتى باحدهما ثم شك في ان الماتي به هل هو الواجب او المندوب وجب عليه الاتيان بالواجب ويستحب له الاتيان
بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشترك كما في الصوم ولم يعتبر تعيين العمل جاز الاتيان بهما عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب
او بينهما وبين المندوب وجب الاتيان بالواجب ويلحق باعداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد ادعى الاتفاق على وجوب الاحتياط بالصلوة فيما اشتبهت عليه
الفائتة بالخمس فرضا ثم اورد عليه ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين في الامتثال
وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين بالاتيان بالواجب الواقعي ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات
وان رجح ذلك بان الموافقة في العدد ارجح في البدلية من المخالفة فغايته ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب الى البدلية وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في
وجوب قضاء الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فانما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا ادلة القضاء والمغايرة الحاصلة في هذه البدلية عين
المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها لا انه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات
ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض
التخيير ووجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على من لم يثبت عنده الخصوصية الثاني ان لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعا فالتخلص
بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في الحرام ثم اعتذر عن ورود مثل ذلك على طاهر الفقهاء استحباب الاتيان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان
التشريع المحرم انما هو ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن
اثبات الرجحان الفعلي في العبادة بان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة فيحسن فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة ودفع لاحتمال فوتها عملا بعموم ادلته نحو قوله تعالى ان الحسنات

لابدّ من الثبات وبشمله قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل في هذا الباب اعادة الصلحاء عباداتهم تعبدا وزيادة معرفتهم
بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في كري في مسئلة اعادة العبادة بما اورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية وللنظر في اكثر ادلة الفريقين
مجال واسع الا ان ما ذكره الشهيد مع ما تبين من التسامح في ادلة السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت هذا
محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلوة الواقعية بل لتحصيل اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية
انها الصلوة الواقعية فلا يضر فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر والاخفات في الرباعية المشتبهة وان لم يقطع به كما لا يضر فوات مثل ذلك في صورة
عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في قصد التعيين واما ما اورده على ترجيح الموافقة لبعد من ان الكلام في قضاء الفائتة لانه بدل القضاء فمدفوع بان ترجيح
الموافقة من جهة الاقربية لا يلزم ان تكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا يخرج عن محل الفرض وبشمله ادلة القضاء وكما ان مغايرة
القضاء في صورة عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه كذلك مغايرتها في صورة الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدليته القضاء
مع تحقق المغايرة الاولى جاز بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط انما تقتضي
التكرير على وجه يتحقق معه العلم باتيان الفائتة وهو يتم هنا بفعل ثلث صلوات لدلالة النص في المقام على سقوط حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها
على تقدير اشتراطه الا في صورة عدم الاشتباه نعم لولا النص على ذلك لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس لو اشترطنا تعيين النوع لم يقم دليل على سقوطه هنا مع
امكان ان يقال لا يشترط تعيين نوع العمل في النية مع تعينه في الواقع لا سيما في حال الاشتباه فيكفي نية ما في الذمة وانه يسقط وجوب الجهر والاخفات مع الجهل
ولذا كان الجهل موضوعا فيمكن الاكتفاء بالثلث على القاعدة ولما تقرر بعد تعريفه ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام على تمام ما تقدم
فضعفه ظ مما مر فان الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المجهولة فتارة من
جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤها في الرجحان المقررة ولا اشكال في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو مع التكافؤ
فيرجح العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصلية الاحتياط ومع انتفاء المعاضد يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح ومثله الجهل بالحكم من جهة فقد
الدليل فيعمل تارة باصل البرائة والاباحة كما اذا دار الامر بين شرطية ما يعتبر له فيتخير في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم وجوبه
ح ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما لخلو كلام اللغويين عن بيانه او لتعارض اقوالهم فيه مع
التكافؤ وحكمه حكم تعارض غير الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق فان كان الجهل في تحققه عول فيه على ما يقتضيه الاصل في غير
ما استثني كالبلل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعيينه بعد التكليف بالمحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغير الواجب وفي الاتيان بالجميع
في الواجب المشتبه بغير الحرام ويسقط في غير المحصور ولو اشتبه مضافا الواجب بالحرام وتعذر التمييز رجح جانب الاهم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين
المصداق كتصادم الايدي والبينات فلتفصيل الكلام فيه محل اخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام الراجع الى جهل
الحكم مخالف لحكم الشك في تعيين الفائتة الراجع الى جهل المصداق كما هو محل البحث وقوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ ان اراد به نفي وجوب قصد التعيين
فهو مناف بظاهره لما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه في الامتثال مط وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه بالخصوص مثل الاخبار فهو
مخالف للاصل كما عرفت واتمامه لبيان وجه اختيار التخيير وان اراد ذلك بعد الاحتياط ففيه ان التخيير انما هو في الاخبار لا في الفعل اذا اختار العمل باحد الدليلين
لزمه مقتضاه ولا يتخير بين المدلولين واما عن الثاني فبان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم بالواجب بفعل الفائتة
على فعل غيرها لما حققناه في محله من وجوب مقدمة الواجب اذ لا ريب في كون تحصيل العلم بفعل الواجب واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري
ما يعلم انه الواجب النفسي والواجب انما يتوقف وجوده على تحقق العلم وحده ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان
مقدمة المقدمة مقدمة فيجب وجوبها وتبدل ... مقدمة للاتيان بما هو واجب ... الا من حيث كونه لا واجبا نفسيا والا لكان تارك كل واجب تاركا لواجبين و
اما الاعتذار الذي ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقف رجاء تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال
التشريع ... قوله فاذا ثبت خلوه عن التحريم الخ وبالجملة فهنا امران احدهما ان الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة الواقعية جائز خال عن وصمة التشريع و
الثاني انه كلما كان الفعل كذلك فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن نمنع صحة الصغرى بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم يثبت ... الاعتذار المذكور لا يختص
بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجمع يقول بوجوب الاتيان بكل واحد على انه من الذمة وتعيينه انه الواجب النفسي واقعا لاحتمال
كونه هو واما ما احتج به على اثبات الاستحباب فغير واضح اذ على اعتبار قصد التعيين في الطاعة واعتباره في العبادة يمنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على
العبادة عند عدم قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انها لو حصلت به ونه لكان قضية الاصل وجوب الاتيان
بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان يكون مبنى ذلك على احتمال عدم اعتبار قصد التعيين مع استظهار خلافه لكن يشكل بانه ان اريد بالاتيان بالثلث
تحصيل تلك المصلحة فظ انه لا يستلزمها لجواز حصولها بالاول وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استظهار اعتبار قصد التعيين واما
الاحتجاج بالاية فضعفه اوضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شانه ان يكون حسنة وان اعتبر فيه ما صرح به بالفعل فلا يتناول الاتيان با
الواجب الواقعي بعد صيرورته بحسب الظاهر حراما تشريعا بسبب النية وطرو الاشتباه وبالجملة شمول الاية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت رجحانه في الظاهر على
شمول الاية له كما هو قضية الاسناد لا لها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق في الاية لعنوان الحسنة انما
يثبت في الظاهر لما علم اندراجه فيها لا لما احتمل فيه الاندراج ومثله الاحتجاج بالرواية فان كون الاتيان بالباقي مما لا يريبه في محل المنع بناء على اعتبار قصد

تعيين

التعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد
عديدة منها ان يشتبه المندوب بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التعيين وتعسره لتحصيل العلم باتيان المندوب كما مر في الواجب و
لو تيسر التعيين كان لم يكن الفعل من العبادات المجهولة لم يبعد جواز الاتيان بهما قصدا الى حصول الامتثال هنا بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط
تعيين المط في الامتثال هنا فيقع كل منهما على وجهه الا ان يحمل المنع من الغير في صورة الحكم بالاستحباب باشتباه فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل
فرد اخر منه سالم عن الاشتباه به او بثبوت الاستحباب في صورة الحكم بالاستحباب التعييني في جميع الا انه يجب المنع ومثله الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي
المطلوب التخييري بغير المطلوب لم يشتبه الاخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع دلالة دليل معتبر ولو ظاهرا على
عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلالا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من يرجح عدم وجوبها فيستحب الاتيان بها
من جهة الاحتياط تحصيلا لليقين بالبرائة من جهتها ومنها ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول
في سوم المؤمن ومنها الجمع في موارد التخيير لتعارض الادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول البرائة
بفعله مع قيام دليل معتبر على سقوطه به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لها مع قراءة السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبها ولا
يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة بل يكفي في الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسة الاستراحة
معا في صلوته استحب له اعادتها معهما ومع احدهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احديهما وثانيا مع الاخرى وثالثا معهما كان ايضا سائغا الا ان
يستشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في الاعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب وبالجملة فالعبرة في استحباب الاحتياط بالاعادة
خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه اولا فلو نسيا ... لم يفعل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط عن
الميت باعادة صلوته مع الوصية بها مع عدم العلم بجهة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والزام النائب بمراعاة جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه
من الضيق مما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي بان الموصي انما يوصي بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته للمعتقد منها انه به من احتمال عدم مصادفتها
والناشي في علمه فقدانه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنه هذا ويمكن القول باستحباب الاتيان بالصلوة اليومية عن الميت بدون نية القضاء عما في ذمته ايضا كما يظهر
من حكاية صفوان وعلى تقديره لا اشكال في الوصية بها مط وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لفوات بعض مكملاتها كالاقبال اشكال وربما يستأنس لجوازه
من فحوى ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء كما لو ان يشتبه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم دخوله في جملة محصورة بالبيان
الذي سبق والحق عدم جريان اصل البرائة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع فما الخوف الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو المحرم فان قضية عموم ادلة
ثبوت التحريم حال الاشتباه ايضا يترتب عليه اثامه على تقدير مصادفته ولبعض المتاخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه
ثوب مملوك بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا جاز استعمال الجميع ما عدا واحدا منها ولو
تعددت الثياب المغصوبة جاز استعمال ما يساويها واستعمال الباقي وربما تعدى بعضهم فاجاز استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتج على الجواز بالنفس بصدق
عدم الحصر ولا يلزم الخصم ... بالمنع ويعموم قوله كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه يعم بتناول المقام وبان العقل
الثابت عدم تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب
الحرام وهو حرام منجز مقدمته لان مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا وهو بط فيتعين الاقتصار على الحكم بحلية ما
لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة الجواز اما عن الوجه الاول فبمنع الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج في التجنب عن غير المحصور وبكونه مما دل
على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل واما ما اورده بعض المعاصرين بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك ما
يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون غيره كالنجاسة ولهذا لو
اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتب عليه على تقدير ترتبها عليه ففي غير المحصور لما كان
ترتبها على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب الاجتناب عن ملاقيه ثابتا على الاطلاق وحتى بالنسبة الى ما يريد به على تقدير الضرورة لوضوح ترتبها على
تقديره يحدث دفع المنع باندفاعهما ايضا لعموم مورده واستيلاء عامة الناس في عامة الاحوال واغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور لندرة الاضطرار
عليه على تقدير حصوله نادر وان دفع المنع فيه مدار دفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز ثبوت حكمه ويؤيده فحوى بعض الاخبار التي يظهر منها الاستشهاد
بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او غيرهما والى هذا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة
على نجاستها واعتذار المعاصر المذكور عنه بانه ناسخ للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت بينهما فرق واضح غير واضح لانه انما يصلح للناسخ والدفع في مثل المقام يصلح للدفع
ايضا سلمنا لكن المقام من باب الدفع لا الرفع وحيث يندفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على نفي التحريم في صورة الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت
من ان مبنى وجوبه على غلبة التحريم المستتبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب المحرم فاذا دفعنا عموم التحريم ارتفع الخوف فيسقط اعتبار الوجوب واما عن الثاني فبحمل
الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة قيام امارة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله ويؤيد الثاني قوله ع في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى
تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او
امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان العبرة في نفسه ان لم يقتض التخصيص بالمذكور لا
انه في المقام بقرينة الحمل يقتضي اختصاص الحكم المذكور بما يشابه نظائره التي يتضح منها وجه المشابهة فيخرج عنها محل البحث وعلى هذا التخصيص وان لم يلزم تخصيص

العام

العام الوارد في مقام اخر لكنه يوجب ارتياب عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل والنقل
بل نقول ضفة ما ذكروه عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة مما يعرف من ضرورة دين الاسلام بل
وضرورة سائر الاديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى دفع العصمة من الاموال والفروج والدماء اما على القول الاول فيما لو تعدد الفاعل وكثر صور الاشتباه
كما لو ان صاف المحرم فيجوز لجماعة اجتمعوا على ارغفة مغصوبة اذا وضعوا بينها رغيفا مباحا حصل الاشتباه بينه وبينها ولو لعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد
منهم رغيفا او دراهم مغصوبة وضعوا بينها درهما مباحا ان يقبض كل واحد منهم درهما فيها ولو صادفوا امرءة واشتبه على كل واحد منهم كونها زوجة او اجنبية ان
يحل لهم وطيها على التعاقب مع تحلل العدة ان كانت ذات عدة والا فبدونها ولو بطريق الاجتماع بقدر الامكان وان تحرم عليها تمكين نفسها الغير واحد منهم مع تمكينها
منه وعلى هذا فلو عقد اثنان على امرءتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختارا واحدة ويستمتعا بها حتى بالوطي مع تحلل العدة حيث يجب في ذي لاحدهما
منع الاخر ومنها لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان يجوز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد وكذا لو اراد وطي اجنبية
جاز ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم يأتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم
ذلك مطلقا فيجوز لمن كانت له زوجة في دار او بلد ان يطأ كل امرءة يصادفها فيهما ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد مالا ان ياخذ كلما يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يعلم …
شرعية على خلافه وان يقتل الواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء كما وقع من البعض فناشئ عن قصور
النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان كان الحكم في البعض آكد فان ذلك لا يصلح فارقا لتحقق مثله في الاموال
ايضا وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج الى بيان الا ان فساد بعض فروعه ربما يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنه نشأ الوهم واما عن الثالث فبما سبق تحقيقه
من الحجر على القول المختار ولا نقول باعادته واما حجتهم على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام ففسادها في غاية الوضوح لان ما ذكروه او لا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام
لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على من نسي مغصوبه ان يراجع ما يعينه تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الاضافي مجازفة بينة على انه ان اريد بالحرام الحرام
الواقعي فتحصيل الوضوح به تعلق به على وجه لا يتأتى في حليته في لحاظ الوقوع مما لا اعتبار عليه كما لو اشترى احدهما او تصرف فيه ثم تعدد لك يتحقق فعلم بكونه مغصوبا فانه
لا يكون عاصيا بذلك وان علم او ظن حال الفحص بادائه الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري ففيه ان الفرض توقف العلم بحرمته في لحاظ على العلم بالتعيين وهو
منتف حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة مقدمة الحرام ففيه بعد لان المقدمة اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة مسببها على ما مر تحقيقه سابقا
ما ذكروه ثانيا من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام مدفوع بان الحاكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية الحرام
الا ان القول الاخر يشاركه في هذه المفسدة فان توهم بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايضا لان من جملة تلك الآحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذر بان
الجهالة بحليته في لحاظ توجه الاعتذار به على القول الاخر ايضا والفرق تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز مع …
جائز الا حالة لكن العزم على فعل الجميع غير جائز لانه عزم على فعل الحرام ولو في ضمن الجميع مع مضادة … قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على
الحلال اذ الحرمة الواقعية في البعض شانية لا اثر لها في لحاظ بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع اذ له ان يجدد العزم على البعض ثانيا
بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاصحاب انه تخلص في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض الموارد
كالشاة الموطوءة المشتبه بغيرها في قطيع من الغنم والجواب ان عمومات القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها فهي لذلك اشبه شيء بالمجمل
لا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعد عليها امارة ترفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها اصلا وقاعدة واعتبارها في بعض الموارد لا يوجب التعدي لبطلان
القياس عندنا الثالث ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرهما بحيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخوله في محصور عرفا او عادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع
عدم مساعدة اطلاق الخطاب او عمومه على شموله لمثل تلك الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام الامر جهته
التشريع ولا ريب انه مع امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التمييز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاهم كما لو اشتبهت اجنبية بزوجته التي
يتحقق الوطي او المضاجعة فيجب التجنب عنهما ولو تساويا تخير وكذا لو شك في المساواة لامتناع الترجيح من غير مرجح **تذنيب** ومما يتعلق ببعض المقامات
المذكورة مسألة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء
فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اجتمع مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبراءة
بالاحتياط واما الاحكام الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة ولا يجوز مثله في الحدود ومضاهاتها الى ما دل على دفعها
بالشبهة … ملكتك … يعتق عليه على تقدير كونه ذكرا وسيفا ثم على ملك من يعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز
له استخدام المملوك في الفرض الاول وان لزمه الانفاق عليه ونحو ذلك ولا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع عليه بلبنه ولبن منكوحه لشبهة وفي الحاق ولده به سواء ولده او
اولده اشكال ومقتضى الاصل العدم وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل به كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير
عند سماع الاجانب لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو الذي يلوح من كلام الشهيد في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسألة الستر ولبس الحرير ومصلى الخنثى
في مسألة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما ستشير اليه
في مبحث الاستصحاب اتجه في المقام التفصيل بذلك فيجري اصل البراءة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق
حكم الدماء الثلاثة للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل للعلامة لاختصاصه بالانثى وجواز استماع صوت الاجانب له في الصلوة بناء على منعه في المرأة
لان فسادها به مقصور على صورة العلم ولهذا لو جهرت المرأة حيث يسري عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لم يبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى فيما يجب على الرجل الاخفات

مع انحطاط البطلان لعلمه بالاخلال باحد الشرطين وهذا من القسم الاول ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في كونه ممن يتسبب المنع ومن القسم الثاني
وجوب ستره في الصلوة كالمرأة لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين اخفاء الرجل والمرأة ويحرم على الرجال والنساء عليه …
باصالة التحريم الثابت قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال والنساء في غيرهما استثني عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر عورتيه ويحرم النظر
على الناظر اليهما عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابة الرجل بوطيه لا المرأة بوطيها اياها ولا بجنابته الا بحصول الامرين لها او الانزال منهما
لها لاصالة … ولا يثبت بالبلل الخارج منه بعد البول او الانزال ما يثبت للرجل وفي نجاسة ماء استنجائه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال ومقتضى
الاصل عدم الحكم بها وان لم يحكم بالطهارة ايضا مع تحقق مثله بالنسبة الى المخرج الاخر كما في المشتبهين **فصل** من الادلة العقلية اصل العدم عند عدم
الدليل وقد عرفنا ان مورد اعتبار … اصل البراءة من جهة حجيته في نفي الاحكام التكليفية الوجودية منها اصل البراءة وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في
الكتب الفقهية وقد عرفنا ان ظاهر … المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص
والتتبع اعني العلم الشرعي فلا ينافي المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظائره من سائر الادلة ويحتمل في كلام غيره ذلك كما نبهنا عليه سابقا ثم اقسام
هذا الاصل كاقسام اصالة البراءة ومورد حجيته كموارد حجيتها ويدل على حجيته في موارد حجيته اما بالنسبة الى الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البراءة من العقل
والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فمن الادلة الاستصحاب بالنظر الى …
له في اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل كونه
شطرا او شرطا في الموارد التي ثبت بها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية واثبات كونها هي المجردة عن ذلك الجزء
او ذلك الشرط كما مر في اصل البراءة فان استصحاب عدم اعتبار الشيء اياها باحد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر بثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة مقدمة عادية هي
العلم بعدم اعتبار الشيء في ذلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي لا نقول بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات
حجيته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه باثبات احكامه الشرعية المرتبة عليه خاصة فكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة ليس
من الاحكام الشرعية المرتبة على عدم اعتبار الشيء للامر المشكوك فيه بل من لوازمه العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب في الشرع فلا تتناول تلك الاخبار على ذلك ان نسبة …
الى التعيين ثبوتا في موارد الاستصحاب كنسبة التعيين الى التعيين بعد حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فتتناول اللفظ لاحدهما كتناوله للاخر وقضيته ذلك
جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار وسياقها كما تشيا بحكم الاستصحاب المرتب عليه حكم شرعي ولا
على عدم استصحاب ذلك الحكم مقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا دليل وسيأتي لهذا مزيد بيان في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى ومما دل على انه نفي عن هذه
الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي مر ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع
اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراطه بالعلم لا ينافي تعميمها الى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا
الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرته بحسب الدليل السابق لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من
اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام شرعية على نمط الاطلاق … مثله
اذ الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح بما قررنا ان
الاصل المثبت بالمعنى المذكور وان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا هذا ولا يخفى ما ادى اليه نظري سابقا والذي
ادى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعها فيدل على نفي الوجوب والتحريم
الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرهما وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى الحكم الوضعي مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الاصحاب من ان احكام الوضع
لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين
والمنفعة باقسامها المقررة والضمان والخيارات والتحجير والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الا فيما شذ وندر وبالجملة
فالذي يظهر من اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا الاصل في بعض الموارد النادرة انما هو لدلالة دليل عليه
بالخصوص ثم نؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها بالنسبة الى ما شك فيه وانضم بذلك بانه يرجع عدم وضع
الجزئية والشرطية للجزء او الشرط في الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء بمعنى عدم
كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل و
اصالة عدم وضع المطلق يعارضها العلم الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار وكذا ما يرجع الى ذلك مما لا يغاير الا بحسب المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير
المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية لا ينتزعان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران تعقليان منتزعان على وضع الكل والمشروط وعدمهما
من الحكم الشرعي فيرجع على من الغاء هذا الاعتبار والاطلاع عند التحقيق منه فلا يتصور الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب في ان الجزئية والشرطية كما
ينتزعان من اعتبار الجزء في الكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا احكاما وضعية كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما
بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما الا على التعيين فيسقط الاستدلال باخبار
الوضع والرفع وما في معناها بقي الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفي ما لم يعلم فالوجه في الجواب القدح فيه لا لانه بان الظاهر مما علم ما علمه من المطلوبات النفسية دون الغيرية
والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرايطها ليس اتيانا بما علم انه مطلوب بنفسه فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن معنى ما علم ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته و

شرطيته ولا يدفع العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدمة فلا يبعد جريان في عموم ما لا يعلمون فاتضح مما حققنا ان المستند على حجية اصل العدم في احكام الوضع منحصر في الاستصحاب فاذ ثبتنا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى نحو الجزئية والشرطية فالتحقيق اذن هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئلة اصل العدم ويرجع في موارد التكليف الى اصل البراءة ايضا واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب العدم السابق في الزمن الذي يشك في حدوثه فيه والى هذا يرجع اصالة تأخر الحادث ثم هذه الاصول انما تعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد الذي لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات فهي معتبرة فيها في حق الجميع مطلقا وان توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في حجيتها امورا اخر الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي ان يريد به الحكم المخالف للاصل وذلك كان نفى الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيثما يعلم بحدوثهما على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول الثلثة في هذه الموارد يوجب اثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الافراد الملاقية او النجاسة الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان اعمال اصل البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وفي عموم قوله ص لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم ان مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك باصل البراءة في مثل هذه الصورة غير معلوم ويشملها عموم قوله ع اذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه الى آخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الرواية كما تدل على المنع من الحكم في صورة الضرر كذلك تدل عليه في غيرها واجاب بانه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل عليه مثل قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر اذ كون التكليف تكليف الغافل غير معلوم لعلم الضار بصيرورته سببا للاتلاف في المحرم اشتغال ذمته في الجملة بما هو مركوز في الطباع الثالث ان لا يكون جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فانتفى عدم جزئية المختلف فيه ح منصوصا لا معلوما بالاصل اقول اما الشرط الاول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا على الاخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون من حكم احدهما شرعا رفع الاخر من غير توسط عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ماء مستصحب الطهارة فان قضيته عدم وجوب الاجتناب عنه ووجوب الطهارة به بل وجوب الصلوة ايضا اذا فرض تعذر تطهره بغيره ولا اشكال فيه وكذا لو ملك مالا كثيرا وشك في كونه مديونا بدين مستغرق فان اصالة البراءة من الدين يثبت عليه الاحكام التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب عليه نفقته وقد تبين التنبيه على ذلك مضافا الى ما سبق وما ذكره من مثال المشتبهين فمن القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات وجوب الاجتناب عن الاخر الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعين ملاقاة النجاسة اياه فلا سبيل الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه حكما شرعيا بل ولا سبيل الى التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع احدهما كما يأتي ومما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الاخيرين ايضا فان الماء المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية بحسب الجزء المقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شيء منه او نقصانه ما زيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وان علم بنقصان ذلك المقدار وح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية وتحكيمه على سائر الاصول وقد يكون معلوما عدم كريته بحسب الجزء المقدم على الشك ويكون الشك من جهة احتمال الزيادة ولا اشكال هنا ايضا في تحكيم اصالة عدم الكرية على اصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته بالملاقاة واما اذا علم بحصول الكرية ووقوع النجاسة وشك في المتقدم فهنا قد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر فيحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه اذ لا علقة بين الحادثين فيثبت من العلم بحصول الاخر فيه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية فقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود النجاسة عليه وهو كر حال الملاقاة فلا يتنجس وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها له واوضح من ذلك ما لو علم بعدم تقدم النجاسة وشك في مقارنتها او تأخرها او علم بعدم المقارنة وشك في المتأخر منهما لسلامة اصل الطهارة عن المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التأخر في مجهول التاريخ هنا يوجب نظيره في مثله في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتأخر منهما فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه يخالف الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التأخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه ابتداء فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تأخر الطهارة فيها عدم وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتأخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه واما الشرط الثاني فقضيته احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقتضي باثبات التكليف اهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن بعدم النص مط بل يكفي الظن باستفاء نص يدل لعبد العامل به على خلاف حكم الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه باحدى الدلالتين ثم لا ريب في ثبوت التعزير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يحصل التعمد والترديد فيه بين الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البراءة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد مر ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة اصل البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية لانها انما تدل على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين ترتب ضرر الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ودعوى ان اشتغال ذمة الضار مما هو مركوز في الطبع كما

لانه

لانه ان اراد بها طباع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف ان اراده ايضا اهل العرف فهو مما لا عبرة به فلا يصلح وجها لمنع اعمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك ان تقييده النص بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله تمثيل واما الشرط الثالث فحجة كما عرفت لكن لا وجه لتخصيصها الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايضا واما ما استدل به على نفي جزئية ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند انتفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا اليه سابقا

فصل الاستصحاب هو عبارة عن ابقاء ما علم بثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق والمراد بالموضوع ما يعمنا ولما الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبراءة حال الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان واخواتهما وما توهم من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية فكان المقتضي عدم حجيته فيها فهو مختص في الحكم لان العنوان الان يكون مراده الاستصحاب المعتبر عنده والمراد بمعلومية ثبوته ما يعم معلوميته بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظاهر مما يستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل منه ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وامكان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لان العمل بالمقطوع به امر معلوم حال الشك فيه القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار الاول دون الاخير وباحتمال البقاء احتماله واقعا وظاهرا مع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد انه ان اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو مغلوب لادلة الاستصحاب بخلاف مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب البقاء فلثبوته ح باليقين لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقاؤه واقعا ان ما علم بقاؤه في الظاهر بدليل الاستصحاب فلا يستند فيه الى الاستصحاب ايضا وهو متداول بين الفقهاء ودفع هذا الوهم عن الحد لا يخلو من تكلف نعم الوجه تعسف ويحتمل هذا بعضهم ابدل الاحتمال بالظن لزعمه ان حجيته من حيث افادته للظن وستنبه على فساده ثم تعبير الاصحاب بالابقاء مما لا ينافي الحجية بحجيته ولا لعدة من الادلة اما الاول فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحة الحكم المذكور وهو معنى الاعتبار عليه اما الثاني فلانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يتبين ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث لغيره استطرادي من اتمام لعموم الادلة واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار المورد الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او خصوص مورد او وضعيا كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وخصص جمع من الاصوليين هذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي ثبت بمستند سمعي سواء كان اجماعا ويقال له استصحاب حال الاجماع او غيره كالضرورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي في الصلوة التي تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف بانواعه كما اذا ثبت اللفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص في العام والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة فيما يحتمل المجاز ويمكن رد ذلك الى استصحاب حال الشرع ايضا وينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب ما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك وهذان قسمان اذا ضربتهما في الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضرب فيهما الاقسام الاربعة اللاحقة له باعتبار انقسام موجب الشك في البقاء اليها كما سيأتي التنبيه عليه في اثناء البحث انقسم الى اثنين وثلاثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب على ما نقل عنهم على اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر في دفع العارض ولا يعتبر عن بعض المتاخرين ورابعها التفصيل بين ما اذا شك في طرو ما علم انه مزيل للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم بطروه وما يحتمل كونه كذلك الى غير مغير وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل السبزواري في الذخيرة في بيان حكم الكر المسلوب اطلاقه بممازجة المضاف النجس وخامسها التفصيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيره وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات فاثبت حجيته في النفي ونفيه في الاثبات ذهب اليه اكثر الحنفية على ما حكاه التفتازاني في بيان ما حكاه العضدي عنهم وسابعها التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري فيه نقل ذلك عن بعض وثامنها التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا فرق بينهما الا في الاباحة وغير الحكم حيث لا تعرض لهما في الاول وظ الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة من التسامح في النقل وتاسعها عكس ذلك وعاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض المعاصرين وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري فيه والتحقيق عندي قول اخر به تمام العدد المعروف وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقاؤه في الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني وقضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كحيوة الغائب وقد يكون بالشرع تارة بالنص كالطهارة الحدثية وما في معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظائرها فان المستفاد من ادلتها ان الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يدوم ويبقى لو لم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة وباستصحاب النجاسة في القليل المتنجس اذا كمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال التغير بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة في البيع بدون العقد او بعربية والزوجية في الطلاق بلفظ غلية وكذا الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية المؤجلة والزوجية في المتعة والتحليل المؤجل اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان مقتضى هذه الامور

بغايتها الى اجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذا الحال بالنسبة الى الاجل المعين كدخول الليل واهلال الشهر اذا كان
الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق دون الحكم المتعلق به وان استتبعه بل لا يبعد باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان
لانه على ما تقرر في محله من الامور المتصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليمكن استصحابه بل نعني به استصحاب وجود الكيفية المقارنة
للزمان المحدود بجملته بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون
فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضع كان من مقتضاه البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو هنا ميل السماء لها عند بلوغها الافق
الى احد الجانبين وكذا الكلام في استصحاب الليل المتقدم على الفجر وبهذا اتضح الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال واما اذا كان الشك في تعيين
الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب اذ لم يحصل الاثر مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن لا بعينه بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه مقتصر
على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدء العقد كما اذا استاجر دارا سنة ثم شك في انقضائها
للشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تاخر الحادث في تعيين تاخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما سننبه عليه لكنه ليس من استصحاب
الاجارة في شيء فاتضح مما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية زمانية لا تستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك في التعيين بخلاف ما لو كانت مغياة بغاية غير زمانية
فانها تستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين
الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم والامر الثابت في هذا
المعنى مما لا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى ان يفسق فانك تجد ان المفهوم منه ان الفسق مانع من
الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار
في الزمان ما بقي بخلاف الغاية الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المغيى بها الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة حيث اختلفوا
في امتداده الى الزوال او الى الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى خروج وقت الفضيلة او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا
القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة عن التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل وشبهه مغيا
بغاية زمانية وشك في تعيين مفهومها كالغروب اذا شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد
الامرين صح التمسك بالاستصحاب ومنه تبعية الحكم كما مر واخرى بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده الى ان يرفعه رافع كوجوب
التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستدام في حقه ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه
فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد فيصح ان يتمسك للاول بالاستصحاب وايضا الاجتهاد المعتبر امر وجودي فيستصحب عدمه السابق الثبوت
مقتضاه مع الشك في تحقق الرافع له وهو مقتضى الوجود وكذلك الحال في الفتوى فانهم اجمعوا على حجيتها وجواز التعويل عليها اذا اجتمعت الشرائط و
انها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال تذكر المفتي للدليل او موته هل يمنع من ذلك او لا فيصح التمسك الثاني بالاستصحاب
اما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل على بقائه الى ان يرفعه رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يتجه فيه التمسك بالاستصحاب كحق
الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في الجملة واختلفوا في فوريته وعدم فوريته فلا يتجه التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار عود
المبيع في السلم ونحوه ومن على ذلك الحال في نظائرها هذا واعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم
هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم بالحكم الا
الا بدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول او يستانف
الصلوة بوضوء من قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين واجاب عنها ثم قال والذي
نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف
في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا
بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا
بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه انتهى اقول يستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على وجه الاستمرار ما لم يمنع منه مانع وبين غيره
وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيله على ما اختاره او لا من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله
في بيان العلم الاول فان كان يقتضيه مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت ومنه يظهر ضعف
ما ذكره بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر منه ضعف
ما زعمه صاحب المعالم في قوله والذي نختاره الخ من انه رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى صرح
في احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في بقاء الحكم
في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل على ثبوته بعده

وقد عرفت

وقد يتوهم ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع
مع عدم العلم بمانعية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت مما بيناه انه
خلاف الظاهر بانه ثم المستفاد من بيان المحقق ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضة مانع له وهذا في محل المنع لان
اقتضاء المقتضي شانا غير مقيد بوقت فعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في تحققه واما الحاق المقتضي بالدليل في وجوب العمل به
ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل غالبا نفي وجود المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف
المقتضي في المقام مدفوع بان علية الجامع ليست منصوصة ولا منقحة وهي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام
المرتضى على ما بينا ولا المقتضي للحكم وافق كلام المحقق فيتحد القولان الا انه بعيد عن سياق كلامه واعلم ان ما اختاره المحقق في الاستصحاب وان كان قريبا الى مقالتنا
الا انه يفارقها من وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي جريا للكلام على مقتضى المقام
الثاني انه اعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه ما لم يمنع منه مانع ليصح ان يكون دليلا عند البقاء على الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب
مشمولا لاخبار الباب الثالث ان الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده والمعلى
ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في مواردها الخاصة الرابع انه اعتبر الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه
موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا
فلنا على حجية الاستصحاب في المقام الاول ظواهر الاخبار المعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما سياتي في حجة المثبتين وعلى عدم حجيته في المقام الثاني الاصل
المتقدم المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على حجيته عن افادتها وسننبه على ذلك عند ذكرها حجة القائلين بالاثبات مطلقا وجوه الاول قضاء صريح العقل
بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل طرق معايش الانام فان ارباب الصنائع والاعمال انما يعاملونها طلبا للوصول الى فوائدها
والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب في ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوائد عليه بل اذا تاملت وجدت ذلك امرا مركوزا في جميع النفوس حتى
النفوس الصامتة الا ترى ان البهائم عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها ماءها ومرعاها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ومأواها فانها لا تفعل
ذلك الا لما هو مركوز في اذهانها من البناء على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقته ويرد على هذا الوجه اشكال لان الاكثر ان تعويلهم على الاستصحاب
ونظائرها في تلك الموارد ليس على نفي الاستصحاب ولا على الظن الناشي منه من حيث كونه ظنا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الاستصحاب
وجوابه ان تعويلهم في تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مطلقا لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفه فيها عليه وقد قررنا ان الموصل
الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجة بل المفيد منه للظن وهو مما لا مدفع له عند من لا يعتبر الظن في حجية الاستصحاب فيلزم
عليه اخصية الدليل من المدعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب في الامور العادية التي لا يستقيم فيها النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم فيها
الاساس بدونه كمطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره في الاحكام الشرعية مع اعتباره في بعض موضوعات الاحكام
مما يستقل به العقل كحفظ مال الغائب فيحكم بمضي تصرفات وكيله ووجوب الانفاق على عياله من ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك فلا يستباح اخذ ماله ولا نكاح
نسائه بمجرد عدم العلم لاداء اهماله فيما اشبه ذلك الى فساد النظام كما انه يستقل بحجيته في بعض الاحكام نفيا واثباتا كاستصحاب البراءة حيث يشك في التكليف
واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك في البراءة تعويلا على قبح التكليف من دون بيان في الاول وعلى وجوب دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجيته في ساير الموارد
فلا يتم عند التحقيق الا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد الاستصحاب من الادلة العقلية نظرا الى ان حجيته ولو بحسب بعض موارده مستفادة من العقل الثاني
ان المقتضي للحكم الاول ثابتا اذ الكلام على تقديره والمعارض لا يصلح للرفع لان مرجعه الى احتمال التجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتساقطان
فيبقى الحكم سليما عن الرافع وفيه نظر لانه ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم تحققه معه بصفة الاقتضاء فغير سديد لان زوال الحكم يستلزم
زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم لتحقق الاقتضاء ضرورة ان الامر المنتسب لا يتم بدون المنتسبين فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد
تحققه بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع والتقدير كونه محتمل البقاء مع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم
لانه ان اعتبر التعارض بين الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار اصلا ضرورة صحة اجتماعهما وفيه التعارض في الثاني وكذا ان اعتبرهما
من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو المتداول في موارد اطلاقه لان مقتضى احد الاحتمالين بقاء مقتضى الاخر فضلا عن ان يثبتا
بل يشتركان في اقتضاء عدم ثبوت الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في انهما لا يتحققان فكيف يتصور بينهما التعارض الذي هو مشروط بتحقق المتعارضين
ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لكان اخص من المدعى لانه انما يقتضي حجية الاستصحاب حيث يتحقق المقتضي للبقاء ويشك في طرو الرافع لا مطلقا
الثالث ان الثابت في الزمن السابق ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه من الامكان الذاتي الى الامتناع وهو محال فاذا ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم
يؤثر في عدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر بغير مؤثر وحيث ان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ
بالراجح واجب وفيه نظر اما اولا فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر
الاوقات فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها مما لا يمكن وجودها سابقا على نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء على نفسه او
تاخره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقييدها بازمنتها الخاصة فان الحركة
الحاصلة بالامس من حيث كونها حاصلة فيه ومقيدة به مما يمتنع حصولها في اليوم الا ان يراد ان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته

[illegible]

دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لامتناع غيره فلا يمكن نفي الامكان الذاتي وان ما يمكن في وقت مخصوص وعلى كيفية مخصوصة فهو
ممكن في ذلك الوقت وعلى تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه ما لم يؤخذ لتلك الخصوصية الا بالامكان فهو متجه الا ان التعليل خ لا ينهض باثبات الدعوى
كما لا يخفى على الوجه ان يتمسك على بطلانها بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها اذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع فيه ولعل الذي
حمل المستدل على التمسك بالتعليل المذكور من توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود الممكن المستصحب عقلا ردا على من احاله مطلقا او في خصوص الاعراض
فقال بتجدد الامثال نظرا الى انه لا يجديه صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر عرفي وان كان يجدي ذلك من يتمسك على حجية الاستصحاب
بالسمع وعلى هذا فلا بد له من التمسك بمستند اخر ينهض باثبات مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت
في الزمن السابق ممكنا في الزمن اللاحق توقف عدمه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء الباقي في بقائه
عن المؤثر واما ثالثا فلان ارجحية البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم امارة غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك منه او الظن بالخلاف
مع ان المقصود اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف فقط الا ان يقصر الحجية على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصود ولا باس به
مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على الباقي ~~و~~ ما رابعا فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مطلقا والاستنادية الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة على وجوب الأخذ
الاخذ باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه
شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر
منها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين
ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت فان ظننت
انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في
موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض
اليقين بالشك ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن
اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما رواه ايضا عنه ع من كان على يقين
فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يندفع بالشك وجه الاستدلال ان هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم
المتيقن به لامتناع توارد اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود لانها
بين قاصرة السند والدلالة ايضا كالثلاثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا
بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكره السائل من شك في وقوع حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاهر في العهد لسبق
الذكر في قوله ع فانه على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق
ومحل الاستدلال من الرواية الثانية قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على حجية الاستصحاب
فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعتراه من الشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني الركعات الثلث التي تيقن الاتيان
بها ويأتي بالركعة المشكوكة فيها على الوجه الذي استفيد من سائر الاخبار لتكمل اربعا ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وهو
في الرواية الرابعة ابن على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الاقتضاء على محله فيدل على نقيض المدعى لا انا نقول
اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية واما ما ذكر في دلالة الرواية الاولى فمدفوع بان الظاهر من سياقها اعطاء القانون
وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا ويعينه عليه اولوية التاسيس على التاكيد اذ على تقديره يختص الحكم بمورد السؤال فيكون مفاد الكلام المذكور
لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدث وهذا مفاد الكلام السابق بعينه فمثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دلالتها على المقصود مما لا تعسف فيه اصلا كما
لا يخفى واما ما ذكر في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في
فعلها لاحقا بان لا يعول على شكه فيبني على وقوعها ويؤيده قوله ع ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة
المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها ولا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا يخلط الشك اعني تلك
الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعني الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبني على وقوع الاربع بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها
السابق فيفعلها بالاصل ويبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبراءة اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على
بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض اليقين بالشك الخ قانون كلي ليستعلم منه حكم الواقعة المسؤول عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من تيقن الثلث
ثلثا وهو اربع لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين واما ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر البناء على اليقين ابقاء واستمرارا
ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة فتدبر واعلم ان المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية
الاولى والثالثة وهي الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان الم

الأخذ

استظهار

المفهوم

المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عند البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا اذا
لم يكن في نفسه مقتضيا للبقاء فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق الخوانساري في فهم الرواية حيث قال
المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجده
محصولا راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يصدق الا في حق الاشياء التي مقتضاها البقاء لولا طرو المانع لكنه ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التي يثبت
استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى اخر ما ذكر بل يجري في كل ما ثبت بقاؤه ما لم يمنع منه حكما كان او غيره ويجري فيما لو شك في حصول المانع
المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت تستمر الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث الثلثة مثلا رافعة لها وشك في رافعية المذي استصحب بقاؤها
اما ما نبه عليه من ان الحال في كل حكم لم يثبت اختصاصه بوقت وان كان كذلك لانه لو فرض عدم عروض الشك عند عروضه لكان اليقين بالحكم بحاله الا ان
عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاع يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاءه انما هو تبعا
لعلته التامة وزوالها بزوالها ضعيف اذ لو صح لفرق بين عدم الشيء لطريان المانع وبين عدمه لعدم المقتضي ومما يصدق في حقه النقض بالمعنى الذي ذكر
انما هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك انه يكون على وجه لولا المانع
له وقول المعترض لو فرض عدم الشك الى اخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في بقائه وح
فكان الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يتناول الظن والوهم الكلامي
في المكلف المتفطن وحيث لا يقين يتكلف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورد على تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من
استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع به القطع بالمعلول الظاهر ان مجرد عدم الشك بعد احراز القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء
وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل المذكور فان عدم الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق
بين والاعتراض انما يرد على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور مصرحة بارادة الاول حيث اعتبر عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه في اقتضاء الشيء
لليقين اي لليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا لا يجري فيما ثبت في وقت في الجملة فانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع
وانما الشك في تحقق المقتضي والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هي
الوجود في الان الثاني يعني ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضي الوجود
لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا انفا ودفع بعض المعاصرين له بان مرجع الاعتراض الى الدليل الاتي حيث اثبت بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي
علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض المذكور لا يوجب العلم بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها
عليه المعترض وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورد اما ان يثبت لغاية شيء له ويشك في حصوله
كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت رافعية عنوان له ويشك في فردية الطاري له اما لاشتمال العنوان على ضرب من الاجمال كالتيمم بالحجر عند من يشك
في شمول الصعيد له وكالتطهير في ماء يشتمل على مقدار معلوم عند من يشك في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر في كون
ذلك الخارج منه بولا او دما مع امكان التميز بالمشاهدة وعدمه كالتيمم بما يشك في كونه ارضا او معدنا كان او يشك في عروض شيء ويشك في رافعيته ابتداء اي
لا من جهة تحقق رافعية عنوان يشك في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذي للطهارة مع العلم بخروجه وقد عرفت مما حققناه دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب
في الجميع اذا ثبت ان مقتضاه البقاء لولا عروض ما يرفعه وزعم الفاضل السبزواري ان النص انما يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول وغيره اذ نقض الحكم
المعلوم بوجود الامر المعلوم الذي شك في كونه رافعا او شك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما
حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا لان الشيء انما يستند الى علته التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك
اقول ما اعتبره الفاضل المذكور في القسم الثالث من توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الغير الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل لتعذر الاعتبار
مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملاحظة تقابل الاقسام ان يكون تعذر الاعتبار في القسم الاول لان يثبت رافعية شيء من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فرد الدافع
الدفع وان اهمل التصريح به ويستفاد من قوله ان الشيء انما يستند الى علته التامة والجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان اسند الى مجموع العلة
التامة فهو نقض بالمركب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان اسند الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لتاخره عن الشك فلا
فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اورد في الجواب ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذا الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم
نقضه بالشك المتعلق به فعلا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متاخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما
عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم بتحققها من جهة خروج المذي وما يحتمل كونه بولا متاخر عن العلم بالطهارة على تقدير خروج ما
ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير سديد لتاخره عن حصول ما يحتمل كونه رافعا ومع ذلك فقول ابي جعفر ع لا حتى
يستيقن انه قد نام الى اخره بعد قول زرارة في الصحيح المتقدم فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة
الاخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واما ما يتوهم في الجواب من ان الشك المتقدم هو الشك في رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو متاخر
عن اليقين بالشخص بعينه ان تقدم الشك في رافعية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص حصولا بعد تحققها بل الشك في رافعيته راجع الى الشك في
رافعيتها فلا يتم الجواب ثم ان ما ذكره من ان النقض ان اسند الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضا لليقين باليقين والشك فيه انه لو صح ذلك لجرى في القسم

مانع كان الشك في رافعية الشيء المتيقن كما يجري فيما لو شك

بخلاف

الوجود علة البقاء

[illegible]

الدليل

الاول ايضا اذ خروج البول وانكان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته امر معلوم وهو من جملة العلة التامة فيلزم منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا
وان فرض تاخر العلم بالنقض عن فعل الناقض جرى فيه ما ذكره على تقدير الاسناد الى الجزء الاخير ايضا الخامس قد دلت جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب
في موارد خاصة كقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعار للذمي
بانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته الى غير ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد بل لكونه
الاستصحاب في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في سائر الموارد ويشكل بان الظهور المدعى انكان ظهور دلالة فهو غير واضح وانكان ظهور ثبوت فهو غير
معتبر لان الشك في جميع انواع القياس لفساده واكثرها كذلك ثم اعلم ان الروايتين الاوليين تدلان على اصلين الاول ان الحكم الاولي للمياه والاشياء
هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق به جملة من احكامها الثاني ان هذا الحكم مستمر الى
زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضية عمومهما عدم الفرق بين الشك في عروض النجس وتنجس العارض والعلم بالعروض واشتباه
موضوعه بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي والاجمالي الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة المحصورة ولو بمساعدة الشهرة وما دل على ادلة
الانائين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك فالروايتان تدلان على حجية الاستصحاب في الموارد الثلاثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد
الروايتين بصورة اشتباه موضوع الطاهر بالنجس ولم يخصه بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عروض النجس يكون مفادها
مؤكدا لعموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او تنجس العارض يكون مؤكدا لعموم
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمعنى الاول تاسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى الاول ايضا مؤكد لقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمها الى الموارد الثلاثة يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة
في الصورة الثالثة مشروط بالفحص وظاهر الرواية نفيه مضافا الى ان ما اعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة لكفاية
الظنون الاجتهادية فيها وفيه ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في مثل تلك الاخبار حتى يتمسك باولوية التاسيس من التاكيد ثم انا لا نلتزم بانهما مستعملة
في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل في القدر المشترك بينها كما بينا وهو مفادها الاصلي واشتراط الفحص في الصورة الثالثة
غير قادح في تعميمها اليها لان التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة الظاهرية
(margin: المخصص)
بقرينة الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية غالبا فيعم موارد الظنون المعتبرة في الاحكام
لا يقال الا العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي ذكرها على منع عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة
على عدم جواز نقض اليقين الا بالشك في قدح العارض مع انه قد ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه هل هذا الا تهافت السادس انه ثبت
بالاجماع حجيته في جملة من الموارد كالشك في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته في الزمن السابق وفي استصحاب الحال الى ان يعلم طرو الاخر وفي بقاء الزوج او الزوجة
الغائب فيحكم ببقاء الزوجية وبعزل نصيبه لو ارث من المال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد اما لان المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين
السابق وهو جار في الجميع واما لعدم القائل بالفصل ويشكل الاول بجواز ان يكون العلة في الحكم ذلك مع خصوصية كونه موضوعا [illegible] للادلة
او امر اخر دون التعليل المذكور وقول بعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور
مما لا دليل ظاهرا عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بنى عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك قائل بالفصل كان حجية الاستصحاب
بحسب جميع موارده اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعدم القول بالفصل السابع ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل
به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد وهذه الحجة منقولة عن العلامة في نهايته وفسادها واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يساوق الحسن و
القبيح فمصادرة او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية منه فان ادعى فساد ترجيح الاول وقبح [illegible]
واقعا فهو بديهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم منه على التقدير المذكور احد المحذورين اما انتفاء القبح في تلك الموارد خاصة
فيلزم تخصيص العمومات العقلية او انعكاس الاشياء الثابتة من مستتبعاتها وفساده واضح او تعلق الاوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية وهو مخالف للقواعد
العقلية مع ان الدليل مبني عليها وان ادعى قبحه ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف ففيه ان العقل لا يعتد بالظن على الاطلاق فكيف يمكن
(margin: الذاهب على)
دعوى [illegible] على فساد تركه العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشفت عن حرمة العمل بالظن مطلقا [illegible] اثبات عدم شمولها
[illegible] على ان الاستصحاب في [illegible] لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف
(margin: النوع من الاول)
ففيه ان قضية ذلك حجية الظن في معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد انما يجري في القسم الاول
الا ان الامر في هذا سهل لامكان تخصيص العنوان به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه
(margin: العنوان به)
في ثاني الزمان ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان به والظاهر ان منشأه التتبع
الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا فتارة باستمرار عللها واخرى بتجدد ما يستند اليه بقاؤها فالظن الاستمرار في موارد الشك
الحاقا لها بالاعم الاغلب فكذلك ان نظرنا في استصحاب الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فانا لا نجد اغلبها استمرارها بدليلها الاول وبدليل اخر وانها
ليست بمحض محققة بزمن الصدور فيلحق بها موارد الشك الحاقا بالاغلب واما الكبرى فيما دل على حجية ظن المجتهد مط الا ما اخرجه الدليل والجواب منع المقدمتين
اما الصغرى فلان الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق الظن وتساعد عليه كلية الكبرى بناء على

بالظن

بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور في افادة الاستصحاب المعتبر للظن فنفاه تارة وادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت
وقد ادعى ذلك في [illegible] المتكرر ايضا وقال في مسئلة اصل البراءة الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله بالصلوة والمشكوك
في فعلها ما دام وقتها باقيا وكذا الشك في عدد ركعات من الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب
فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الشك في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في الشك في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون
فلا يجب الاتيان لذلك او لتساوي الطرفين واصالة البراءة وكلامه هنا يوافق كلامه المتقدم الا انه عري عن دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما
تمسك به على الاتيان بالفعل في الصورتين الاخيرتين من ان الظاهر من حال المسلم الاتيان بها وانه يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشي من استصحاب
العدم فيكافئه فيرجع الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للغافل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به كل ثم نمنع حجية مثل هذا
الظن بل المتبع هو النص ونمنع ايضا جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير تكافؤهما بل يتعين الرجوع ح الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول
مبحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي
الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وانكان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممناه لذلك
لانا لا ننقض اليقين الا باليقين بسبب الاخبار فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فان الاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن
الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد
بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه وقوله وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا في النسخ والظاهر انه سهو من القلم والصواب
الاحتمال الراجح في الواقع والاحتمال المرجوح في الراجح في الاول اوضح والوجه اصح وكيف كان فصدر كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن و
قد لا يفيده وانه حجة على التقديرين وهو مناف لما مر لكنه استشكل فيه اخيرا واشكاله اما في الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل استصحاب مفيدا
للظن والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب من الامور الوجدانية فاذا فرض انتفاؤه فلا معنى لاثباته بالنص ثم لا يذهب عليك
ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصطلاحي وخلاف المتبادر من معناه العرفي والتحقيق فيه ما ذكرناه ثم لنا فيما ذكر في الصغرى من حصول الظن بالبقاء
عند عدم الظن بطرو الرافع اشكال اخر وهو انه ان اريد بالظن في الموردين الظن الفعلي ففساده واضح لاستلزامه انتفاء الشك في الحوادث الوجودية والعدمية
بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة في مبحث الصلوة اذ قضيته ما قرره ان ظن المصلي عدم الزيادة ما لم يقم عنده
امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالمانع ما يعم الظن الشاني منع كونه خلاف الظاهر من اطلاق الظن منه ان مجرد معارضة ما من شانه
الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب اذ اللازم بكونه من اسبابه ما لم يساوه في القوة او يقوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بصورة عدمه
وان اريد بالظن بالبقاء ما يعم الظن الشاني فلا وجه لتقييده بصورة عدم الظن بطرو الرافع سواء اريد به الظن الفعلي او الشاني اذ لا يقدح في الظن الشاني كون الظن
الفعلي بخلافه فضلا عن الظن الشاني واما الكبرى فلان مورد الاستصحاب انكان حكما شرعيا فلا نسلم حجية الظن فيه وانما المسلم فيه حجية ادلة مظنونة والمستفاد من
اخبار الاستصحاب حجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو فرض حصول الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية وانما هو من الامور المقارنة للحجة كالشك و
الوهم حيث يفارقانه وانكان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع افادته للظن لما دل على حجية الظن في الاوضاع وانكان موضوعا فلا كلام
في عدم حجية الظن فيه الا حيث قام الدليل منه على حجيته بالخصوص اذ انما يستند الى حجية الظن هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات
لعدم تحقق انسداد باب العلم لكثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الى غيرها الحجة التاسعة ان المنكرين لحجية الاستصحاب يمنعون حصول الظن به كما نبه عليه الفاضل
(margin: مستند)
بحجيته حيث جعلوا مبنى حجيته عليه ولو سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار
الاحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر في المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به مط على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرناه من
احتجاج القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني فبان اخبار الاحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة في الفروع واصولها والتفصيل غير سديد
نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيرها مما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك في الاسم لا يقتضي التوقف في الحكم واعلم ان هذا القول اعني القول بعدم حجية
الاستصحاب مطلقا لم نعرف قائله وانما وجدناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ظاهر ما نسب العضدي اليهم حيث قال بعد
تفسير استصحاب الحال باستصحاب الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن
استفاد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم الشرعيين
مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتم ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اراد نفي باطلاق
(margin: بحجة)
الحكم ومع ذلك فليس في عبارة العضدي ما يدل على نفيهم للحجية في غير الاحكام مع ان البحث عن ذلك انما يناسب علم الفقه دون الاصول لانه خارج عن البحث عن الادلة
وتقييمنا للحجة الثانية في المقام استطرادي ومتبع لتفهم بعض القوم احتج من فصل بين الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض بان المستند في حجية الا
الاستصحاب انما هو الاخبار وانما تدل على حجيته في الاول بدليل ورودها في جزئيات موارده فيبقى الحكم بحجيته في المقام الثاني تحكما لخلوه عن الدليل والجواب
المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول وبعد تسليم اختصاص المستند فيها بل المتعرض من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك في طرو الرافع مط وانكان الطارئ
الحكم في المقام الثاني مفيدا بما استند كره ونافيا القول المذكور بان الظاهر من سياق اخبار الباب انهم في صدد بيان الطرق لمعرفة الامور الخارجية التي هي موارد
(margin: يمكن)
الاحكام دون نفس الاحكام فيها [illegible] لما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول الشاهد [illegible] قبول قول المدعي مع بينة والمنكر مع يمينه

الى غير ذلك

اذ ما لا يبتنى على شئ من ذلك التقسيم الى معقول وغيره في معرفة الحكم الشرعي بل المعهود منها القبول في الامور الخارجية وايضا التمسك بحجية الاستصحاب في
الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتاخرين فيظهر ممن تقدمهم عدم فهمهم ذلك منها وذلك موهن لدلالتها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في مورد
لا يجاعنه الا بدليل وانتفاء العموم من النظائر لعدم مساعدة مساقها عليه او لدلالة دليل عليه لا يقدح في عموم ما لا يساعد مساقها على عدم العموم لورودها
في مقام افادة الضابطة الكلية ولا دليل عليه من خارج وعن الثاني بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصد بعد تسليمه لا يقدح فيها لانها بعد
وضوحها واستنهار الحكم فان العلم متكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار وحجة الفاضل السبزواري قد تبين جوابها مما ذكرناه في دليل الاخبار فلا
نطيل بالاعادة وحجة المحقق الخوانساري ان ما يدل على حجية الاستصحاب امران الاخبار وقضاء شغل الذمة بوجوب تحصيل العلم بالبراءة وهما انما ينهضان
بحجيته في الاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة في الواقع غير مشروط بالعلم بها او شك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل
الاول ظاهر وكذا شمول الثاني للاربعة التكليفية اما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لها لوجوب الاعتقاد بثبوتها الى غاياتها وجوابه
المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعني الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم قصوره عما عداه عنه هذا وارد على ما قرره (عليه)
في الدليل الثاني من جريانه في استصحاب العموم اعني ما لم يتعين له غاية ايضا من ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه فلا يحصل (حيث)
اليقين بالامتثال الا بالاتيان فيه وتارة بان تحصيل العلم او الظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال او يظن وهما منتفيان في زمن الشك واجاب بعض
المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرضه المستدل جزء للمامور به لما ثبت الاشتغال به فان للمكلف به جزئين نفس الحكم وامتداده الى غاية بخلاف
زمن العموم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالمركب عند حصول الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف
في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد انه جزء مقوم
لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم ونحوه دون غيره كوجوب الاعتقاد ببقاء الحكم الى غايته ولا يكاد
الاعتقاد في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا يجدي في الحال في جميع موارد الاستصحاب كما ادعى على تقدير
انسحابه الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزءا من شرعته وغير ذلك فلا يستقيم الجواب واما الثاني فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق
بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال
حتى يجب تحصيل العلم بالبراءة منه بابقائه في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة ففاسد اذ وجوب الاعتقاد
باباحة المباح المعين بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وبعد حضوره وبعده لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء
به النبي ص ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت له غاية لوجوب الايمان كالموت الخبر وان قرر الدليل في حكم العقل في الزمن المشكوك فيه فان اوجب
ان الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا او بصحة كل عنوان تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وثبوت ذلك الحكم المعلوم (علم)
مفصلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم باندراجها فيه فلا يجب تعيين الموارد ليعلم حكمه ولهذا لو اشتبه المحل الطاهر بالنجس
النجس لم يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما حيث يتمكن من رفع الاشتباه بالتمييز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا وبنجاسة ما هو
نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم
بافراد المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحة ما علم بالدليل انه من افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا
النحو اوضح فسادا واما حجة القول السادس اما على النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها وربما كان
مستنده ان استمرار ثبوت الحادث في معنى توالي حوادث عديدة فلا يجري فيها الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى وحجة القول السابع ان بقاء
الحكم التكليفي يتبع مقدار دلالة دليله من التوقيت وعدمه من افادة لفظه للتكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء حيث يحكم به هناك من الاستصحاب في شئ فالموقت
يدل على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المقيد بالمؤقت وغير المؤقت ان افاد التكرار كالنهي المطلق على المختار دل على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر
المطلق على ما هو المعروف كان مقتضاه ان يكون ذمة المكلف مشغولة به حتى ياتي به في اي زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب
واما الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره والجواب ان الشئ المشكوك في بقائه ان كان من شانه البقاء
في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا او تكليفيا او غيرهما والا لم يجر وكما ان الحكم الوضعي قد يكون من شانه البقاء كذلك
الحكم التكليفي قد يكون من شانه البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت وما دل على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم يمنع منه
مانع شرعي كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك في ان الصفرة التي تراها المرأة في غير عادتها حيض ام لا
وان الضعف اليسير في المرض والمشكوك فيه مبيح للافطار ام لا وان السفر الى اربعة فراسخ من السفر الشرعي ام لا وان خفاء الاذان بمجرده حد الترخص ام لا فيصح ان
يستصحب في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع هذه المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في ذلك عدم المانع كذلك يصح ان يستصحب بقاء
الوجوب والتزام صحة الاستصحاب في الاول دون الثاني تحكم واضح ومثل ذلك ما لو شك في جواز تناول محرم للتداوي وترك واجب لاستلزام فعله ضررا ما بالبدن
ونحو ذلك وكل حكم لا يكون من شانه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كخيار العيب وحق الشفعة بناء على ما قيل من الاطلاق في
المقامين حيث تعم من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الان الاول هو الاجماع والتقدير عدمه في الان المتاخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب
تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان ما دل على ثبوت الحكم في الان السابق ان دل على ثبوته في الان اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم

لعدم دليل عليه واخرى بالحل وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا ينافي ثبوته فيه بدليل اخر وهو ادلة
الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند فيهمنا اهمالها ثم ان الاولى الشك وعروض القادح نفي القادح
كما يتحقق في الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البراءة واصل الاباحة ولكل حجة في المقامين لكن حجيتها في المقام الاول ثابتة في حق المجتهد والمقلد مع العجز
عن استكشاف الحال وبه يتم غالب ما يرجع الى الادلة كالشك في ورود الناسخ ووقوع التخصيص او التقييد فيرجع الى القسم الاول واما حجيتها في المقام الثاني فمخصوصة
بالمجتهد ومن في حكمه ممن يتعذر عليه الرجوع الى المجتهد مشروطة بالفحص عن المعارض وعدم مصادفته وبالجملة فحكمها حكم سائر الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير
المجتهد العمل برواية او اية بمضمونها مطلقا ولا له مع عدم الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة في مقام الشك في قدح العارض مطلقا ولا له مع
عدم الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها بالنسبة الى ذلك ايضا مطلقا لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الرجوع الى الادلة وذلك يؤدي الى
انهدام اساس الشريعة واضمحلال الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه في سائر الادلة ومنه تعيين مهية القادح مع امكانه حيث يتحقق القادح
فلو علم ان الغناء حرام وشك في تعيين مهيته مع التمكن منه لم يكن له التمسك في حلية كل صوت يحتمل ان يكون منها باصل الاباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان
يسمى كلبا وشك في كون الارنب والثعلب او غيرهما مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارتهما او طهارة ما لاقيهما او لاقى احدهما برطوبة ما لم يتعذر عليه
طريق التعيين نعم لو لاقاه احدهما وشك في تعيين الملاقي منهما عمل باصالة الطهارة سواء تمكن من تعيينه او لا اذ ليس لتعيين المسمى مدخل في حكم الملاقي
الى غير ذلك فان قلت لا منافاة بين حجية هذه الاصول على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت قيام الحل والطهارة ما دام جاهلا
بالمعارض وان اثم بترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة على حجيتها فان الظاهر من قولهم بوجوب الفحص عند ثبوت حكم
الواقعة قبله هذا ان لم يوجب تقييد اطلاق الاخبار او تخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه للشك في شمولها للمورد المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن
الدليل وايضا قد حققنا في محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها الثالث كما يثبت بالاستصحاب
بقاء موضوع كذلك يثبت به لوازمه الشرعية التي يترتب عليه من غير توسط امور غير عادية وان كان بينهما مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتب ما يتناول ترتب المشروط
على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب الانفاق على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام
الغير المرتبة على الامر المستصحب فانها لا تثبت باستصحابه وان كانت من لوازمه الشرعية كطهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما
لاقاه منهما لكنها ليست من احكامها المرتبة عليها فلا تثبت باستصحابها وكاستصحاب جواز تحول في المساجد والمكث في المساجد وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث
منه وشك في كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا الا انه ليس من احكامها فلا تثبت باستصحابها ولهذا يحكم عليه بوجوب (المترتبة عليها)
الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في ثبوت تلك الاحكام باصل البراءة فيمن علم بسبب الجنابة والغسل وشك في المتاخر منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة ولهذا
يحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من اخبار الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه او الامر احكامه الشرعية فيثبت
باستصحاب الطهارة بقاؤها فيترتب عليه صحة الصلوة الماتي بها معها وحصول البراءة بها وباستصحاب الكرية بقاؤها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يبنى
على استصحاب نجاسة متنجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاه براءة ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور وان كانت حادثة
مقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى ان قوله ع في
صحيحة زرارة السابقة ولا ينقض اليقين بالشك بعد قوله فانه على يقين من وضوئه يعطي البناء على يقينه السابق واثبات ما يترتب عليه من احكام الشرعية كصحة الصلوة
اذا اتى بها وبراءة ذمته منها في مسئلة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في بقية الاخبار وهذا واضح وبهذا
يتضح الوجه فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود عليه وبما قررناه يعرف فساد ما ذكره بعض افاضل العصر في بعض فروع المسئلة كتنجيس
مستصحب النجاسة الملاقية له حيث حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقي على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناش من عدم احكام الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتب الاحكام
العادية فما يترتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فالوجه تنزيله على ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة
لحدوث امور عادية ليست بحجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في جانب الثابت المثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما
يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها كما ترى مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وانما يستتبع احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس وقع في
موضع يستصحب فيه بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء نعم لو علم بوصول الماء وحصول الملاقاة
وشك في بقائه على صفة الكرية استصحب بقاؤها كما مر ويترتب عليه التطهير لانه حكم شرعي وكذا الحال في اكتفاء الاية على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء بها
ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض الرطبة المتنجسة فيكون جفافها بها مطهرا او استصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة فيكون ملاصقا لها برطوبة
فتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية لنقضه فيكون انه قد عقد فيحل التصرف الى غير ذلك الا بعد مثله
في استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنتها للصلوة لها وهو امر عادي اذ ليس من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا
مقارنتها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملاقي لنجاسة شرعا ملاقاته لها برطوبة بل ذلك من احكام
العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه ما لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك
صحة الصلوة المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجيس النجاسة الاستصحابية ونظائرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من صرح
بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التعويل على اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج

وطويته زوجته كالو نوى بعد البلوغ انا لذعته بالصبع كون الاصل في المقامين مثبتا لامر عادى فليس كلا دلالة الاستصحاب بل لقضاء السنن والحرج
مضافا في الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصبغ ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب ظاهر المعول عليه عند الشك والظن في
الخلاف الثالثة اذا علم بورود الرافع للاستصحاب والمراد به الامر المستصحب فقد يعلم به على التعيين واردا ومورد او هذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال
وح فقد يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي ايجر تبط الجمع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين والاناثين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم
بطلاق احدى زوجتيه ثم اشتبهت بغيرها لسقط احدهما بالرافع والاخر بالاشتباه وقد تحقق ذلك في بحث المشتبه مع حمال ان يجرى في هذا القسم التفصيل
الذى نذكره في القسم الثاني اذ قبل الاشتباه لا مرجح للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطارى وبعده يتساوى الحال بينه وبين ما اذا لم يسبق العلم بالتفصيل
واما ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى التقادير الاخيرين اما ان يتحد نوع
المورد او يتعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع والمشاركة في البعض والمخالفة في بعض اخر فالتقادير تسعة ثم ان الا ينحصر مورد الاشتباه بالنسبة
لنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب في الجميع مطلقا للعسر والحرج واما عدم الانحصار في الرافع خاصة فيرفادح كما لو علم بولوغ احد الكلاب الغير المحصورة في اناء منه
ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي والطارى حتى انه لو طرء الاشتباه على بعض افراد المحصور بغير المحصور سقط الحكم عنه كما لو طرء على معلوم الحكم دون ما لم يطرء
عليه للاصل فان رفع حكم المشتبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد فههنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين
الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال في انتقاض الاستصحاب لتحقق اليقين بالرافع وان جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة او
طلاقها او علم بوقوع احد سببي التحريم المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم بطرو رافع معين
بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فاما مع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع نجاسة في احد الاناثين او على احد الثوبين وشك في التعيين
او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى امتيه مع شك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لابتناء حجيته في مثل المقام على دلالة الاخبار و
مفادها في ذلك متدافع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين هذا وان قيس الى كل مورد بالخصوص افاد بقاء حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيس
الى ما علم بورود الرافع عليه منهما كالملاقى منهما للنجاسة في المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه وهو ينافي الحكم بطهارة كل واحد بالخصوص
فاذا ثبت التدافع في البعض مع ان الفرض عدم التعيين سقط اعتباره في الجميع لكونه ح بمنزلة العام المخصص بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع
مع تعدد نوع المورد ولا يتعين الرافع ايضا ويتحد المورد او يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما في ماء دون الكر او في ماء بئر بناء على عدم انفعاله به وكما لو علم ببيع
امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون غيرها على اشكال اما الاول فلما مر
اما في الثاني فلسلامة الاستصحاب عن التدافع لتغاير الحكمين فيعمل بكل من الاستصحابين في المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب نزح البئر لعدم التدافع فع
بينهما فان قلت يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت لا نظر اليقين في اخبار اليقين الاستصحاب بالحكم
الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سالما عن ثبوت المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب الموردين فان ذلك لان وحدة الحكم
تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض الموارد كما في الاناثين والثوبين المشتبهين ثم هذا كله اذا تساوى الاستصحابان بما ذاد في الحجية عند طرو الرافع
واتحد نسبتهما الى المكلف واما اذا اختلفا في الحجية بان كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض
طاهر حكم ببقاء طهارته وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضى رفع الطهارة اذا لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل طهارة الملاقي لخلوه
عن المعارض حتى يتساوى نسبة النقض اليهما ليبقى انتقاضه فهو بمنزلة ما لو كان احد الاناثين متنجسا على التعيين وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة يستصحب
الطاهر منهما مط نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كالاصل وكذا لو كان ملاقاة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة اذا انتفى تقدم
الرتبة بعدم الاتحاد بحسب الزمان مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدي المنى في الثوب المشترك مع العلم بخروجه من احدهما في زمن لم
يغتسل منه للجنابة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا يقين له بارتفاعها دون
طهارة الاخر ودون المجموع على ما هو الظاهر من اخبار الاستصحاب وهي الحجة في مثل المقام وكذا لو علما ببينونة زوجة احدهما عنه او بخروج مملوك احدهما عن ملكه
عن ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض في حقهما بالنسبة اليها لمكان اليقين بالانتقاض فلا يعقد الائتمام بينهما في الفرض الاول للقطع ببطلان صلوة
المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتهما ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع ح ببطلان صلوته ومن ان غسله مؤكد لما ثبت في حقه
بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالاخر ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه ولو امد له بغيره او وهبا له ففي بطلانه
او صحته وجوب الاجتناب منهما الا مع سبق خروج الاخر عن ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر وفي جوازه على التعاقب وجهان ولو علم
بنجاسة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كالو لاقى كل منهما لاحد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب بخصوصهما كما في صورة الجنابة وربما كان الطلاق حكمه في
صورة الجنابة وربما كان الطلاق وحكمهم في الجنابة يشعر بذلك فلو لاقى كل منهما طاهرا فالكلام فيه مامر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو
ما لم يكن الثوب الاخر مستعارا من احدهما فيتجه المنع وقريب منه ذلك ما لو علم بنجاسة ابنه او ابنة شخص اخر مع اختصاص كل منهما في التصرف بملكه الى ابعد كر بعض
المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامتداد فكان الموضوع حيث ما يعتبا ثبت بالاستصحاب بقائه فيهما وان كان كليا كما لو علمنا
بوجود حيوان في موضع مردد بين كونه من نوع ما يعيش قليلا كالذباب والنمل وكثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الا بقائه في اقصى مدة ما هو
اقل الانواع المحتملة بقاء هذا محصل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين واما مع الشك

فان كان من جهة الشك في وجود المقتضى للبقاء لم يجر الاستصحاب ان لم يمكن وجوده ولو بالاستصحاب وان كان من جهة الشك في المانع جرى فيه وقد مر تحقيق
ذلك ثم ان مبنى المورد وعلم انه من اى الاقسام فلا كلام وان جهل اما لعدم تعيين المورد او لعدم العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم
الجريان كما لو علم بثبوت خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار التدليس وكذا لو تردد بين القسم الاخير
واحد القسمين الاولين او بين الاقسام ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقض والدفع المنهى عنهما في الاخبار التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد
التي من شانها البقاء ما لم يرفعه رافع وتردد في تعيينه مع علمنا باختلافها في الرافع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الرافع ولذا
الذى ذكره الفاضل المذكور من هذا القبيل فان قضيته وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء خلقته ما لم يؤثر في فساد مزاجه مؤثر ويختلف انواع الحيوان في ذلك باختلاف
امزجتها وتفاوت جهاتها فان منها ما يتسارع اليه الفساد لضعفه بعض العوارض ومنها ما ليس كذلك ومثله بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما
لم يؤثر في زوالها دافع كالهواء او الحرارة والى ما ذكرنا ينظر حكم الاصحاب بحيوة المفقود في طول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما زعمه لزم ان
يعتبر اطول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما زعمه لزم ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش اضعف الناس فيه عادة لاختلاف امزجة الناس
بالقوة والضعف المؤثر في اختلافهم في اهلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة الحيوانات المؤثر في اختلافها في اهلية البقاء ويتفرع على هذا الفرع فروع يحمل
كثيرة منها ما لو علم باصابة بول او منى للثوب والبدن ثم غسله غسلة يعلم بزواله بها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة وعلى ما
ذكره لا يستصحب ومنها ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم يحتمل لو كان امرءة ان يحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب ومثله
الكلام فيما لو حصل الايلاج بحيث يحدث فرجيه او خرج منه منى وكذا لو علم بالطهارة الحدثية ثم وجد الماء وشك في كونها مائية او ترابية وكذا لو تزوج امرءة
ثم شك في كونها متعة او دواما ثم وجهها المدة ففي المدة يستصحب الزوجية وبعدها يرجع الى القسم السابق الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب في هذه
الموارد ونظايرها عموم اخبار الباب لسلامتها عن المعارض ولعل المانع المذكور ينظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية على افادته الظن ولا ظن بالبقاء هناك وقد
عرفت ما حققناه من فساد هذا الدليل ومن عدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى المعاصر المذكور ما حكى له بعض سادات الافاضل
من مخاصمة جرت بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمسك العالم اليهودى على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى ع لاعتراف المسلمين على اصل ثبوتها
حتى يقال فعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها الجاثليق على اثبات نبوة عيسى ع في مجلس المأمون فاجابه الرضا ع
بانى مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته فيما اقربه الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته فاجابه الفاضل المذكور
على حسب ذلك بانا نقول بنبوة موسى الذى اقر بنبوة محمد ص ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد ص فاعترض اليهودى بان موسى بن عمران النبى حاله
معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجاء بدينه وشريعته وانتم تعرفون بصحتها وحقيتها ولا يتفاوت ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد ص او لا يقول بها
فنحن نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبت منكم بر تامة فيحكم الاستصحاب بعليكم بابطاله ثم قال المعاصر المذكور فتأمل هو سوا قال في ابطال الاستصحاب
بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلى
من حيث انها قابلة لان تكون نبوة الى اخر الابد والى زمن محمد ص او تكون مطلقة مجردة عن القيد فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد ولا
ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن محل الفرض ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذى
يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلى لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في
الاحكام الشرعية الا ما ورد فيه بطريق الدوام والاستمرار وهو في محل المنع قلنا الاستقراء قاض بان الاحكام الشرعية التي ليست محدودة وردت مطلقة وان المراد أكثر
من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك في حكاية النبوة لان الغالب في امر النبوة التحديد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة نبينا لانا
لا نقول به من جهة الاستصحاب بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل فقولكم بالنسخ يعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا القول اليهود بسقط النسخ من باب
المماشاة معهم في عدم تسليم التحديد والا فنحن نقول ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة نبينا ص وكتابهما ناطق به لان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لا بقاء احكام
شريعتهما ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدى بعد نص نبيهما برسالة من بعدهما اذ قضيته ذلك قبول رسالته وبعد
قبولها لا معنى لاستصحاب الاحكام هذا ملخص كلامه وجوه فساده غير خفى لما اوكا فلان منعه من حجية الاستصحاب في ابقاء النبوة التي لم يعلم نسخها وارتفاعها كما يرشد
اليه قوله بعد فرض تسليم الحجية تسديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة بزمن معين بل بمجىء النبى اللاحق ولا ريب
انها ح تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ان يظهر نبى ولو في الاماكن البعيدة وينسخ
شريعتهم فلا يستقر لهم البناء على شيء من احكامها ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة في الظاهر بغاية زمانية معلومة بحيث يمنع توجه النسخ اليها في تلك المدة وكان
الكل عالمين بذلك مجازفة بينة ومكابرة واضحة واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايضا قيد لا بد من اثباته ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى ذكر عدم القيد هو
على مقتضى الاصل لا يحتاج الى اثبات انما يحتاج خلافه الى اثبات فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت التقييد امر نسبى انتزاعى ولا ريب في
صحة انتزاعه بعد ثبوت الطرفين واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد ان التحديد بامر غير معين كمجىء نبى اخر فهذا لا يقدح في
صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ان نهايتها بينا لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظ
فهذه الدعوى على اطلاقها مما لا يمكن الالتزام بها اذ لم نقف الى الان على ما يدل عليها بل قد عرف ما يدل على خلافها واما رابعا فلان ما ادعاه من ان شريعة نبينا
لم تثبت ناسخة حقيقة لشريعة من قبله واضح السقوط لمخالفته لاجماع المسلمين بل ضرورة الدين المبين واخبارهم بحجية اجماعا لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما

حققناه في مبحث النسخ ومن اشترط في النسخ عدم اقترانه بالبيان التفصيلي الاجمالي فقد غفل عن ذلك لانه يكفي كون شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله وكاننا
ح مسا ... ان ماذكره من ان اطلاق الاحكام لا يجتمع لاخبار نبي نبينا لانه مردود بان الاخبار المذكورة اذا لم يفد تعيين من مجيئه مع عدم العلم به سيحصل
تلك الاحكام وهل ذلك الا كحكم بذكر النبي وبقوله انه سينسخ فانه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب بقائه الخامسة يشترط في جريان الاستصحاب بقاء
موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها ولا يقدح تبدل الاسم وان كان باعتبار التسمية اعتبر بقائها
التسمية ولا يجتمع زوالها بقاء الحقيقة لا يلزم العلم بالبقاء وانما يكفي ثبوته في الظن ولو بالاستصحاب وموضع هذا الاستصحاب يعين نفس الموضوع
التعدد بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورة ومن قصد في استصحاب عوارضه المعتبرة في التسمية وبقائها معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في
القسم الثاني استصحب ايضا كما في القسم الاول وبالجملة تحصل هذا الشرط ان يحل الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع تعدد الحقيقة
فيما موضوعه الحقيقة او التسمية فيما موضوعه التسمية لم يجر وان اتحدت المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال رمادا او دخانا والماء المتنجس
اذا استحال فاكهة او بخارا والقضاء المتنجس اذا استحال خزفا طاهرا الى غير ذلك والثاني كانقلاب الخمر خلا وانتقال الدم من ذي النفس الى غيره على وجه لا ينصاف
حقيقة الاولية كما في العلق والبعوضة والاجرى فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطاهر والشاة ونحوها فيستصحب حكمه السابق من طهارة ونجاسة والفرق بين
المقامين ان عروض النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها اعيانا لاقت نجاسة برطوبة ولا مدخل للاسم في ذلك بخلاف كونها نجاسة الخمر
للخمر والدم من ذي النفس فان ثبوتها لهما انما هو باعتبار كونهما خمرا او دما الذي النفس لان ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشرع في اثبات الحكم فيصح ان موضوعه
الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار التسمية ثم الاصل في هذا الاشتراط هو ان الاصل في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تساعد
على حجيته مع بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ماعرفت على حجية الاستصحاب فيما يكون من شأنه البقاء لولا
طرو المانع ونقض من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او بغير مخصوصه بالنسبة الى عنوان اخر او بعين اخرى يؤيده ملاحظة موارده التي وردت تلك الاخبار في
بيانها بل كذا ملاحظة السيرة المستمرة الجارية في الامثلة المذكورة ونظائرها فاتضح مما حققنا ان الحكم بطهارة الخل وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة
الدم من حيث الانتقال على ما مر على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المتنجس بملاقاتها تبعا لها على خلاف الاصل ولهذا يقتصر فيه على مورد النص
هو انقلابها خلا ولو فرض الانقلاب في الهواء او بين الماء الكثير او حال الجمود لم يكن في حكمها المذكور ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل سواء كان الانقلاب الى
الخل والدبس او غيرهما فما ذكره بعض الاجلاء من ان قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها له حال العنبية فيستصحب لا وجه له على ما
ذكرناه وكذا ما تخيله بعضهم من ان عموم اخبار الباب يتناول ما اذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكا الآن انه اي بقاء او طالة باعتبار كونه يقينا بالشيء بعينه
انا الآن من نقض اليقين بالشك نقضه ما هو يقين حال النقض لما كان يقينا قبله وقد مر توضيحه في مسئلة الشك وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو
وان كان يقينا علينا الان لليقين السابق لم ينقضه بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال المقتضي واما الاعمال الواقعة على
حسب ذلك اليقين حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقفه ثم شك بمضي البيع او الوقف ويؤيده قوله ع لانه حين يفعله كان
اذكره بل على ذلك زوال الظن حيث يعتبر كما في عدد الركعات ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية لما عرفت من ان عمدة الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها
يكون موضوعه الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقا والعجين المتنجس اذا صار
خبزا او كما في صيرورة متنجس الدبس خلا والحطب فحما والطين خزفا واجزاء الماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت في المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المقومة
لها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة وبعد الاختلاف الطاري عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاسامي عندهم بحسب
اختلافها فان الاسم قد يزول ولا يزول حقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا فيزول التسمية بزوال الصفة
بخلاف الحقيقة **القول في القياس** ومقدمة القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اي قدرتها به وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس
فلان بفلان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول ويطلق في الاصطلاح على معنيين الاول القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى
متداول عند اهل الميزان الثاني الحاق فرع باصل في حكم لقيام علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه
الاشكال بلزوم الدور من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دورا اذ يحملهما على المعنى المذكور لا
يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يوجه بانه تعريف لفظي لمن عرف معناهما وجهل معنى القياس ثم المراد بهما ما يعم الموجود والمعدوم ولا يلزم تحقق الصفة
بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان من موصوفهما بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود فيه والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره فيتناول
ما اذا كان حكما شرعيا كقياس تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخمر بجامع نجاسة المبيع او وصفا كقياس زيادة علم الغائب على انه زيد لانه حصول الشاهد بجامع
وجود العلم لهما وانما قيدنا بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كما
منه بعضهم على وجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له عند نذره صائما
قياسا له على الصلاة فانها حيث لم تكن شرطا له في نفسه لم تكن شرطا له حال نذرها مصليا في الاصل فالثابت في الصلاة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت في الفرع
اعني الصوم شرطيته له هذا وان قيل القياس بالمعنى المذكور يشتمل على شرائط المادة والهيئة فلا يكون دليلا في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق
الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف يجعل مرادا لها قلنا حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على
مراعاة الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليها من حيث افادة الظن لكن يشكل اذ ليس القياس لعقد

في القياس

للعلم كالقياس بالطريق الاولى لاولى ان يقال لا يكفي القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لابد من انضمام صغرى مختصة اليه كقولنا حكم كذا من مقتضى
القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر
فتم نعم يتجه الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع نوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار
عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم
النبيذ حكم الخمر كان من مباحث الفقه لا الاصول وان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول ولا اشبه ان القياس يطلق على معنيين الاول
ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه مضارعه كقاس ويقيس وغير ذلك والثاني مشاركة الفرع للاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا
يشتق منه فعل وعد القياس بهذا المعنى دليلا اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل
والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظاهر انهم اخذوا هذه الامور اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به العضدي
يشكل بعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها ان يكون القياس عبارة عن تعدية خاصة او الحاق خاص فيكون معنى الامر كبا ثم اختلفوا
في تعيين الاصل والفرع فقيل الاصل محل الحكم المقيس عليه كالخمر والفرع محل المقيس كالنبيذ وقيل هما حكمها كحرمة الخمر وحرمة النبيذ وقيل الاصل هي العلة في
المقيس عليه والفرع هو الحكم في المقيس وقال بعضهم الاصل دليل الحكم في المقيس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المتقدمة وانما لم يقل انه دليل الحكم في المقيس
لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او مع المباينين له والتحقيق ان لكل وجها ولا حجر في عقد الاصطلاح عليه الا ان المعروف هو الاول وربما يشكل
على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تخميس الاركان على القول الثالث والاخير والا لزم تثليثها على القول الثاني ويمكن التفصي بالتزام التفصيل في
ذلك والاسترة عليه **فصل** علة العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فترجع الى التامة وهي المتبادر من
اطلاقها وان كانت تامة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق ظني ابل الى العلم او لا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كما مر او لا فان علم بعليته تعلقه
و بوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وان ظن
عليته العلة بحدس وشبهه فهو مستنبط العلة وقد اطبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوائل الامر ثم رجع عنه وبطلانه
في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى في كتب العلامة في بعض المسائل بالقياس فاما ان يريد بذلك الرد على من خالفه من اهل الخلاف
بطريق الالزام وتنبيههم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد به مجرد التقريب في دفع الاستبعاد لا الاحتجاج به حقيقة ومن شنع عليه بذلك فقد جهل
قدره او تجاهل به ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيد من الاحتجاج في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة بل قيل متواترة فمما روي من طرق العامة
قوله ص تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله ع ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فرقة
قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما الاخبار المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالآيات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل
بقي القياس تحت العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يصح اذا قلنا بان انسداد باب العلم لا يوجب التعويل على الظن
في الادلة ولا الظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على الظن في الاحكام كما يراه بعض متأخري المتأخرين انقلب الاصل واحتيج في اخراج القياس الى دليل
وقد اشرنا الى ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه وقد يستشكل في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى ورود التخصيص على الدليل
العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه واضح لان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند
انسداد باب العلم لا مطلقا فالدليل الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للعموم العقلي وهذا بمكان من الوضوح
والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة فتفصى تارة بمنع افادة القياس للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى بان انسداد علم حجية
القياس في الادلة القطعية او لانه فتح باب الظن بالحجج القاطعة به ونقضه كلامه ان الاشكال يندفع بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو مما
لا يكاد يعقل له وجه اما اولا فلانه لا ترتيب بين المسئلتين بحيث يتعين معه تقديم احدهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما تمسكوا على حجية الظن عند انسداد
باب العلم ان دل على حجيته مط ولو كان مما دل الدليل على عدم جواز التعويل عليه حال الانسداد لزم القول بحجية القياس وتخصيص الدليل العقلي وامتنع تقديم اثبات
علم حجية القياس بعد اثباته ولا يلجئ الى التقديم وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث الاخبار احتج المخالفون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ
من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى فرعه وبخبر معاذ حين ارسله النبي ص قاضيا الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد قال
فبما في السنة قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد بالرأي انما هو الاخذ بالقياس اجماعا وقوله ص حين سئل
عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقاس قبلة الصائم بمضمضة الماء بجامع كون كل منهما مقدمة للمفطر من المباشرة والشرب
وقوله ص حين سئلته جارية خثعمية ان اباها ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي قالت
نعم فقال ص فدين الله احق بالقضاء فقاس دين الحج بالدين بجامع كونهما للغير والجواب اما عن الآية فبان الاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر منه عرفا فكذلك لغة وشرعا
لاصالة عدم النقل ولو سلم انه حقيقة في التجاوز فالمراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال مثله وهو متناول للاتعاظ الذي هو مجاوزة عن
حال الغير الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث لا يختص بالثاني ليلزم المنافرة وفساد التفريع وفيه ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها في الجملة ولو
في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها في ضمن الاتعاظ تحقيقا للمناسبة بقي دلالة على وجوبه في غيره محتملا منفيا باصل العدم واما ما يقال من ان الامر للارشاد

في تقسيم العلة

للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان يتوقف اعتبره في الامر الفلاني ضعيف لان مجرد صحة الاستثناء لا تنهض قرينة على العموم ونوعه في الكلام ينهض
قرينة عليه لكن انتفاءه في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فبانها مروية بطريق اخر ايضا وهو انه لما قال معاذ اجتهد رايي قال صلى الله عليه وآله بل ابعث الى ابعث
فيدل على نقيض المدعى على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا يتناول القياس الا على تقدير ثبوت كونه
دليلا شرعيا فلو ثبت كونه دليلا شرعيا بذلك كان دورا فتدبر واما عن الروايتين الاخيرتين فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب الحكم الى فهم المخاطب
لكونه واقع في نفسه لا الاستدلال به لانه لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومن ثمة علي ارادة تعليم المخاطب
طريق الاستنباط او تقريره عليه ليتبين ولي ما ذكرناه من ارادة التقريب انه النص على العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه
نظايره مما يشاركه في العلة المنصوص مع ان قوله في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية
غير مستندة الى اللفظ والذي نقول بحجيته هي الاولوية القطعية او المستندة الى اللفظ الا ان يقال انه استدل بالاولوية الواقعية لا الاولوية عند السائل
فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه يتنزل قول امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار
مروية بطرق غير معتبرة والمسئلة ان لم يطالب فيها بالقطع لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح
منها اسنادا ودلالة كما عرفت **فصل** اختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم
كالسيد المرتضى الى المنع وتحقيق النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها فهل يقتضي عدم مدخلية
الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية موارده او لا فيكون الثابت هو علية المقيد المقصور على الاصل كالاسكار المخصوص
بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي الثاني انه اذا ثبت امر علية حكم في مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له في ساير موارد ثبوته فيتعدى
الحكم اليها او لا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي معنوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام الاول مشعرا بنفيه عن المقام الثاني لكن حكى
في المعالم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما ستنبه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور
اللفظ في علية المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها
ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك وكذا الحال في نظايره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه حامض
او يابس يدل على علية عرفا على المنع من اكل كل حامض او يابس لا خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل لا خصوص
زيد الى غير ذلك حجة الخصم ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر يفيد تقييدها وعلية المقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا الاسكار اسم معنى واضافته تفيد
الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوايل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان
علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها او المختص بها بمعنى عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله فيها وانما الكلام في ان عليته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا
مقيدا او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على ظاهر التركيب هو الثاني او التوقف بينه وبين الاول ولنا على المقام الثاني
انه اذا ثبت علية امر لحكم علية تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو انفك عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصول ذلك المورد او عدم حصول
امر اخر فيه فيلزم عدم تمامية العلة وقد فرضناها تامة او لا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما ممتنع الاستحالة احتج السيد بان علل الشرع انما تنبئ
عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة
مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقير
دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال هذه الجملة اذا صحت لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي
القياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم
نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في آخر دلالته على المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ محصل كلامه ان ما ثبت للشيء مما
يختلف باختلاف الحال والمواد فقد يثبت الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح للتنزيل على المنع في المقام الاول وحمله على المنع من استلزام علية العلة
للحكم في مورد عليتها له في ساير الموارد سواء حمل العلة في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها بل في بيانه ما ينبه عليه او العلة الناقصة او الاعم منها ومن التامة
فتعتبر العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب في عليتها مع انضمام الخصوصية تامة وتعتبر على الاخيرين بالنسبة الى الامر المطلق وعلى
المنع في المقام الثاني بحمله على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل
كلام مثله عليه بعدما علم من سعة باعه في علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه **فائدة** قد تعرف العلة بتنصيص
عليها بلفظ الدال عليها وضعا كالباء واللام وما يرادفهما من الاسماء كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد
وقد تعرف من اقتران الخطاب بها لولا كونه علة لاستبعد اقترانه به وذلك كما لو سبق الخطاب طلب الجواب فاقترن به ما يصلح له نحو قوله ص كفر بعد قول السائل واقعت
اهلي في نهار شهر رمضان بخلاف نحو قول المولى لعبده استقني ماء فيقول له جاء زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضي الجواب غالبا او لا يصلح المذكور له وقد تعرف من الفعل كما
لو سجد عند قراءة آية السجدة او سماعه لها او من التقرير كما لو فعل ذلك غيره عنده فاقره عليه وقد تعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين
ويسمى القياس ح بالقياس المنقح المناط وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر معتبر كما في المنصوص وجب تعدي الحكم الى ساير موارد العلة لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وهنا اشكال لا باس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية

فاجازوا

فاجازوا لذلك توارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذا النوع من القياس
لابتناء حجيتها على اعتبار العلة علة حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين
الاول العلل المجعولة في الشرع عللا او اسبابا للاحكام المحققة كعلية الاحداث لوجوب الطهارة والافطار والظهار والايلاء والحنث لوجوب الكفارات
والنص والاتلاف لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجوب النقل والانتقال والفك الى غير ذلك فهذه العلل اذا نسبت الى الاحكام التي يترتب عليها
كانت معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لامتناعها في الادلة على كونها من المادية والصورية واضح وكذا عدم كونها من الفاعلية لاستناد
جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصد بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب الثاني العلل التي هي منشاء
الحكم وجهات حسن تشريعه مما يترتب اليه مطلوبية الفعل ومبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها
الى العلة الغائية فان المقصد من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وقبائح العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات فانما عنوا به القسم الاول ليعرفنه ذكرهم ذلك
في بيان تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد عللا لها وان كانت بالنسبة الى الآثار التي تقصد بوضع تلك الاحكام بعضها اسبابا
عقلية كان ترتب تلك الآثار ان ثبت على تلك الاحكام كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث
الثلثة انما هو لازالة الحالة الحادثة من خروج الاحداث وعلم تجدد وقوعها بامر اخر حكمنا بوجوب الطهارة له ويرجع الى القسم الاخير ثم ينبغي الكلام هنا في جواز
توارد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويهما صلح توارد الاسباب عليه
لافادة تاكيده كان معلول احدهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون العلة
امرا اخر وهو المقوي لتوارد المنافي الضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطرو ما يمثل العلة كالاحداث المتعاقبة
جاز ان تكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق المتقدم فيكون الثاني معرفا وكاشفا محضا يصح اعتباره في النية فتوى في مسئلة تعاقب الاحداث مع الحالة المنكشفة
عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشترط استدامة التاثير به فيكون العلة حقيقة هو والسابق كما في صورة التوارد في زمان واحد الا انه يستبعد لا
يصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان كالعلة الابتدائية الثانية القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة
الحكم فيه الفرع اقوى واكد منها في الاصل ولا بد في حجيته من العلم بها وبكونها ثابتة في ثبوت الحكم وبتحققها في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه
لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المقتضية لعلية العلة بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في منصوص العلة ولا يكفي
مجرد الظن باصل العلية او بتماميتها او بتحققها في الفرع ما لم يكن باحد الظنون المعتبرة وقول العلامة بعد ذكر المنصوص العلة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا
الباب لان الحكم في الفرع اقوى مما اظهر في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهمه الفاضل المعاصر اذ كلامه مسوق لبيان الفرق
لا لبيان ما يكفي فيه من معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة وانما اختلفوا في وجه التعدية وقد حرروا النزاع في اية التافيف فذهب قوم
الى ان تعدية حكم التحريم الى انواع الاذى الزائدة عنه بالقياس وذهب اخرون الى انها بالدلالة لانها علية بالمفهوم الموافق وحكي عن المحقق انها منقولة عن وضعها
اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع لم يحكم بتعدي الحكم اليه وهو معنى القياس و
اعترض عليه اولا بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجيته ولو كان
قياسا لما قال النافي به ورد الاخير بانه لا خلاف في حجية هذا النوع من القياس وانما الخلاف في حجية بقية انواعه فلعله لاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا
فلا يثبت الاجماع على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعتراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت فهو في الحقيقة مفصل
بين انواع القياس وليس منه دلالة على عدم كونه قياسا احتج النافون بالقطع بافادة اللفظ للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس بل يعرفه كل من
يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة المحقق تبادره منه مطلقا الا انه منه عند الاطلاق وانه اية الحقيقة ضعيف ظ لان تبادره ليس من نفس اللفظ بل
بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة والا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه فانحصر الاحتمال في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع
ثم انه قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع
قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلاثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت
سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلاثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال ع
مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند قطع الاربع بطريق الاولوية وقد منع الامام على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني
بالقياس الى اخر ما مر وفي الخبر عن مولانا امير المؤمنين ع لولا اني رايت رسول الله ص يمسح ظ قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما ووجه الدلالة ان المستفاد
من كلامه التعريض بالتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها
او عمومها عدم الفرق بين الاقسام المذكورة اذ لا اختصاص لها بالمستنبط فيكون التفصيل تحكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المقصود هناك قياس ظني
لاستبعاد ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مطلقا لجواز اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل
كما ذكره ع غاية ما في الباب انه يظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت منشاء الظن هنا اطلاق الدال على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلنا انما
يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظني كما يشهد به سياق كلامه واما عن

في بيان الاجتهاد والتقليد

لثاني فبانه انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستحسان بالطريق الاولوية كما يستفاد من قوله لظننت ولا كلام فيه واما عن الاخيرين من وجهين الاول المتصرف في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل تسميته عملا بالراي كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالراي في عمل بالنص انما الارتياب في حجية مع ان تسميته ما عدا المستنبطة به غير ثابت في الاخبار وانما الثابت تسميته في مصطلح القوم وهو لا يجدي وكذا في بالنص في الادلة التي نقول بحجيتها بارجاعها الى قياس اقتراني مشتمل على صغرى وجدانية وهي ان النبيذ مسكر والشم اشتدادا ما من قولنا وكبرى مستفادة من التصريح بالعلة او التعدي وهي يحرم كل مسكر او كل ذي يكون اشد من قولنا وبالجملة يستفاد من النص وما في حكمه كبرى كلية وبعد ضم صغرى وجدانية اليها ينتج المقصد ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من تلك الحيثية وان كانت حاصلة لا يلزم العمل بالقياس ولا يذهب عليك ان هذا الوجه فالمعتمد هو الاول ثم ان للقائلين بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال العلية وكالمناسبة والاخالة وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما تحرر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان والمصالح المرسلة بعدما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع عليه فليطلب من مظانه من كتب العامة

القول في الاجتهاد والتقليد

مقدمة الاجتهاد لغة الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرفا بتعاريف اشهرها ما ذكره الحاجبي وتبعه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ويخرج بالقيود المذكورة استفراغ غير الفقيه واستفراغه لغير الوسع واستفراغه له في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال على هذا الحد من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا ملخص كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المتعلقة عن ادلتها والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناوله الحد فيخرج عن الحد ولو قلنا لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصير فقيها في تحصيل العلم من اول الامر ويحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظاهر وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يختل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقربه بان معرفة الفقه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا اذ لا فقه الا مع الاجتهاد اقول وكان هذا توهم في كلام التفتازاني فحمله على مراده وكيف كان فتوجيه لزوم الدور هنا على بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض شراح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه بانه مجاز ولا قرينة عليه ثم اجاب بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الوسع قلنا نعم كذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع عدم الصدق ثم التحقيق ان المراد بالاجتهاد في تعليقه الاستفراغ كما هو ظاهر اللفظ وبالفقه ملكة العلم بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو يندفع به الدور الذي توهمه اذ الفقه التالي لا يتوقف على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور غير متوجه وان المتوجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بيناه ثم قال والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فنقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئ عن الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريف الى ما يتقوم به الامران ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وان اريد تعريف صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها ممن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان على صحيحهما فان المتبادر الى المعنى المعتبر الصحيح واطلاقه على غيره مجاز والحد الذي نورده في المقام انما نساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبر معها ما يتوقف عليه من شرائط لها لا اجزاء ومقومات لهما وبهذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكرونه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها وليس في تعرضهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل في ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بدليل ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص ويظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره ربما لا يجدي شيئا فكيف يوجب دخول القيود المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى الثاني ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وحاصله ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن القطعيات والاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يصح اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخلو من نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة المتداولة المعروفة بلا ثمرة ونكتة مع ان النكتة في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهرة وهي اختصاص جملة من مباحثهم به كبحثهم عن حجيته وتشاجرهم على قوله بالتجزي وقبول مطلق فان القطعي لا يبحث عن حجيته ولا كلام في حجية قطع المتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع او

او احدهما

او احدهما وعلى التقادير اما ان يحصل القطع او الظن او لا يحصل شيء منهما فان اريد من خروج القطعيات خروج ما يقطع بها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها فهو مما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى نعم لو اريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقا لكنه خلاف ظاهر الحد الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا بهذا الاصطلاح حقيقة بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج ذلك واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان المتبادر من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد فمما لا وجه له فان قلت المسائل الاصولية يطلب فيها القطع فلا يستفرغ الوسع في تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية قلت هذا ممنوع اذ الظنون التي قام قاطع على اعتبارها مطلقا كظاهر الكتاب والسنة يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل غير سديد مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله وهو كاف في نقض الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه واما ثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين المقررة في استنباط مراده من كلامه والجمع والترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع التعارض في فتاويه فيصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او مقلده او ما هو حكم شرعي في الواقع فيكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه صدق على استفراغه الوسع في معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما التقليد فيها فقد كتب بعض مراجعها او القصور نظره بناء على جواز التجزي وكالاستفراغ المذكور لا يعد في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عنهما وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية في الفقيه فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا لكن لا يتم هذا على ما حققه في معنى الفقه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان يراد في القيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع الاشكالان واما ثالثا فلصدقه على الاستفراغ الذي لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيله بطريق الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظاهر من استفراغ الوسع بذل تمامه وهو غير لازم والا ادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهدين لا الاستفراغ العقلي والقدر المعتبر امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة الحد ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقتدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا ما يقولون فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المذكورة وعرفه البهائي بهذا الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات قال ثم الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له كان حالا ولا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة وتسمية الاخراج به وجعل المخرج المستنبط المذكور نفسه خروج بقوله يقتدر الى الحكم الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والا فللاستغراق والمراد ثم المذكور غير لازم للجنس ليخرج المتجزي مع انه صرح ولا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم القرينة الحال مع مناسبة الحال لرتبة المتجزي والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي وشبهه وبالفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم الضروري قال ثم المذكور وبالقوة القريبة يدخل ذو تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى التفات اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل وللاحتياج الى التفات انتهى اقول لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ملحوظ في معنى الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة القريبة معناه القوة القريبة للاستنباط وهي معنى الملكة فيرجع الحد الى ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي وح يتم قوله ثم وبالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم ملائمته للتمهيد للتعريف ان القوة القريبة من الاستنباط بعينها هي القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف ثم اعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع وملكته واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصد في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واستناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبني بظاهره على نوع توسع الثالث ان النظر غالبا في مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة الى الظاهر وقد يتخلف وموارده غير خفي على العارف

فصل

في بيان الظن المطلق

وحيث علمت ان الملحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المعتبر في معرفة الحكم وهو يختلف باختلاف اراء المجتهدين فمن يرى ان المعتبر منه ظنونا خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان المعتبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه في مبحث خبر الواحد صحة القول الاول وان المعتبر في حقنا انما هو الظنون خاصة وبينا هناك فساد القول بحجية مطلق الظن ولا باس في المقام بايراد بعض الكلام عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يعتد الا بالظن به فان ثبت مدلولها من عدم جواز العمل بها ايضا وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب بوجهين الاول ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية سائر الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مطلقا وان القدر المسلم منه حجية مفاهيم المخاطبين لان الكتاب ورد على لسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجية مفاهيم المتأخرين عن زمن الخطاب اما باعتبار انسداد باب العلم في حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا

يفتقر

مقتضى حجيته في الكتاب من حيث كونه ظاهرا اي ظنا مطلقا لا من حيث كونه ظنا كتابيا ونحن نقول بذلك واما من جهة ان القران من قبيل كتب المصنفين
الذين يقصدون بقاءها مر الدهور وليستفيد الناظرون اليها المقاصد على حسب فهمهم ويعملون بمقتضى مفاهيمهم فهذا لم لا يستلزم في الاحكام الفرعية
ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء القران لحصول الاعجاز بملاحظة اسلوبه اما حديث الثقلين والاخبار الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة
لها على التمسك بما يفهم من القران مط والعرض عليه لامكان ارادة التمسك بما علم ارادته من القران والعرض عليه غاية الامر ان يستظهر منها المعنى الاول
فنقل الكلام الى التمسك بهذا الظهور فيبتنى على التقدير الاول ويبتنى حجيتها على التقدير الثاني على ثبوته بان يكون تلك الاخبار من قبيل كتب المصنفين
وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انا انما نقول بحجية ظن القران بحجية الظن المستفاد منه من جهة كونه مستفادا منه وهذا ليس قطعا للاجماع على عدم
جواز العمل به الا بعد التفحص عن المعارض وارتكاب العلاج وان اريد حجيته بعد ذلك فلا ريب ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من
ملاحظة مجموع الادلة فيخرج عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة والاخبار وتقع النزاع في حجية العام المخصص
فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات لا يقال هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو ظ في الباقي ولا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه
كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه فما هو ظ ولا قائل بعدم الحجية مع تسليم الظهور فاذا ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا
نقول انما انعقد الاجماع على حجية ما هو ظ واقعا لا ما هو ظ في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا
ويرى ان ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يمكن على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية ظواهر القران ان كان على حجيتها في الجملة فلا يجدي في
الاستدلال بظ هذه الايات في شمول المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال لا يق عمومها مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا مردود اما اولا فلان
التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما ينافي الاخر فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو الاجماع المدعى في المقام ولا
سبيل الى دعوى اجماعين احدهما على المخصص والاخر على المخصص لا نرجع الثاني الى الاول فلا يتعدد واما ثانيا فلان تخصيص ذلك يوجب تخصيص الاجماع
فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا يخصص العام الظني فان قيل تام الاجماع على حجية كل ما هو ظ الكتاب فيجعل بعضه دليلا لان القاعدة كحجية كل ظ من الكتاب عن هذا
العموم قرينة على التجوز في بعض اخر وهو تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع
اخر على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فلان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد عليها في كشف
بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان السامع يشهد على ظ الاقرار والوصية والعقود والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها
ولهذا ترى ان الرواة يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه منه في مخاطبتنا اياهم فنقل الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في
غير المخاطبين ناشئ عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا تجد احدا من الموافق والمخالف يخالف في ذلك بل الظ انه مما سلم عليه جميع ارباب المذاهب
والاديان ولولا ذلك لما استقام لهم النظام ومخالفة الاخبارية في حجية ظواهر القران غير قادحة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الاخ
بعد تسليمهم من الاخبارية لا يخالفون في صحة القاعدة التي قررناها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها عن المعارض ولهذا تراهم يتمسكون بظواهر الاخبار
اذا سلمت عن المعارض وانما يمنعون من حجية ظواهر الاخبار لدلالة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم سلامتها عن المعارض القرائن
فاذا دفعنا لا لها على ذلك يبقى ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على حجيته فاتضح بما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب
المصنفين وغيرها في حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم هناك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم ذلك الخطاب
وان تاخر وجودهم عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين وفي الكتاب وجهان وقد مر تحقيق القول فيه في محله واما عن الثاني فبانا لا نقول
بحجية ظ الكتاب مط بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ونحو ذلك مع عدم العثور عليه بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظاهر عن مورد الاجماع لان
الظن انما يستند الى المقتضي له لا اليه والى عدم المانع والا لم يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده دائما الى البناء على عدم قرينة توجب الخلاف وهو واضح الفساد فالظن
المستفاد من الكتاب انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض اعلم ان قضية ما قررناه حجية ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب على
تقدير انتفاء القرائن الخارجية ويبقى الكلام فيما يظن كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل ونقل اللغويين بضميمة عدم القول بالفصل واما عن
الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الظهور كما اشار اليه الاجماع وان انعقد على حجية ما هو ظ واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواقعية
الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا علمنا بان العام المخصص ظ في الباقي علمنا بانه داخل في محل الاجماع الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بان
المجسمة كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا ذلك ظنا قام قاطع عندنا على حجيته فانا نلحقه بالدخول ظاهرا
في مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم بشيء من الامرين لكن ليس العام من هذا القبيل وهذا واضح واما عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على حجية
كل ظ لا يعارضه ما هو اقوى منه وانكار الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية كل ظ لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الادلة التي هي
اقوى من ذلك الظ لامتناع قيام الحجية على حجية ظ يخالفه ويخالف ما هو اقوى منه فظهر من ذلك سقوط ما زعمه من ان ذلك يوجب تخصيص الاجماع واما اشكاله بلزوم اتحاد
المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا تخصيص في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم
الا نية لو ورد الاشكال المذكور على مذهبه من حجية مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب
العلم ليس باولى من تخصيص الدليل العقلي بعموم هذه الايات فيعترض عنه بان عموم الايات عموم ظني يجب تخصيصها بعموم القاعدة فانه عموم قطعي واجاب بعض لزوم
تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه من جملتها مع بيان فساده في مبحث خبر الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي

بعين

بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحاله فلا مخلص لها الا بالوجوه التي ذكرناها في امر القياس والاستحسان مع ان ورود
هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية في باب الظنون الشاملة كالتي يبتني بعض تلك الوجوه وهو ايضا فاسد كما اشرنا اليه عند نقله ثم اورد
في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب انه ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة حيث كانوا يستدلون بظواهر بان هذا الاجماع
الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع لهم بها بسبب القرائن والامارات واحتجاجهم بها باعتبار حصول القطع
لهم وان كان مستفادا من كلمات اصحابنا المصرحين بحجية الكتاب واحتجاجهم بظواهره ففيه انه لم يتبين انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهره لجواز ان يكون
تعويلهم عليها من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف اذ ما ذكره في حق الاوائل من جمودهم في التمسك
بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فيما حكي عنهم من مواضع الاحتجاج لان الاكثر انما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف على
القرائن المقتضية لاستفادة القطع مع انا نراهم يقتصرون في مقام الاحتجاج على دلالة الاية ولا ينبهون الخصم على وجود القرائن ودعوى ان القرائن كانت معلومة عند
الخصم في جميع موارد الاحتجاج مكابرة جلية ولم نعثر منهم على من يرد على خصمه بان الاية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القرائن غير واضحة واما ما ذكره في حق الاواخر
فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تراهم ذاهبين على دليل الحجية ذكروا ذلك ولو كان الامر كما زعمه لاحتجوا عليه
بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة الثاني ان المستفاد من هذه الايات انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من الكتاب قد قام
الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الايات ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه المعاصر المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب
العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يصير الظن علما والضمير المجرور في قوله تعالى ما ليس لك به علم راجع الى الموصول نفسه لا راجع الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس
لك به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظ من غير قرينة وحمل الايات على النهي عن العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على حجيته تخصيص صريح فكيف يقول لا انا
اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب عجز المكلف عن اصابة
الواقع ظنيا فالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت واقعية اولية ولا يتوقف علمه بالاعتبار
الثاني على ظنه بالاعتبار الاول لا يصير مقتضيا للظن بل مدار العمل على العلم خاصة والظن انما يتحصل موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما
به ولكن المظنون باعتبار يصير معلوما باعتبار اخر والضمير المجرور راجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص وكذا الكلام في
اية الظن مع ان اثر الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو قضية الحصر والاتباع هنا على تقدير الاتمام عما قلناه ليس في المركب
العلم والظن والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله
ان الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية وان كان استناد لها الدالة على كونها اولية ظنية والى هذا البيان يرجع ما قيل من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فان المراد ان ظنية
الطريق الموصل الى الاحكام من حيث كونها اولية لا ينافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية واما ما زعمه المعاصر المذكور في الحاشية من ان المراد العلم
بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية التي نقرر غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق
الحكم على هذا الحكم الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرا بالمجاز بل اطلاقه على الحكم الواقعي مع انتفاء فعليته دعوى ان الحكم الظاهري هو مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل
توهم والصحيح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه لو مجرد لغا اعتبار الاول لو ثبت او مستلزم لثبوت مقتضاه كذلك فكيف يكون نفسه مع ان الحكم
الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح مما قررناه ان الوجوه التي اوردها على الجواب
غير واردة عليه بل التحقيق في المقام ان تلك الايات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته ما ان يكون باب العلم بالقطع دون الظن كما هو الحكم
عموم الاية به لجواز تخصيص الكتاب بالقطع اجماعا وح فيبقى الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام قاطع عقلي او نقلي على حجية مطلقه او بعض انواعه مطلقا
في امثال زماننا وجب العمل به والايات المذكورة لا تدفعه فالذي يلوح من نفسه عدا العلماء ان يدفع الاحتجاج بالايات على حرمة العمل بالظن بقيام الدليل
القاطع على حجية مطلق الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل ثم اعلم ان الظ الفعلي يساوق المظنون الفعلي كما ان الظ الثاني يساوق المظنون
الثاني والظ بالمعنى الاعم يساوق المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب ان لنا قواعد جلية من انواع الظ طرقا الى معرفة موضوعات الاحكام كاليد والشهادة باقسامها بالنسبة
الى مواردها المفصلة وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة او نكول المنكر على الخلاف والحكم بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى
ظ اقرار الكامل ووصاياه وعقوده وايقاعاته واعماله وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد في ايدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى وبنجاسة
غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة ايام على القول بها للنص وبقول المرأة في استحقاقها تمام المهر بعد انخلائها بزوجها فادعت وقوع الموجب وانكر الزوج
على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين مهر المثل اذا تنازعا في مقداره على ما احتمله العلامة في عد وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري نقصانا
مع حضوره لو منا الاعتبار الى غير ذلك من النظائر فان ثم قواعد بالظاهر اعني ما من شانه افادة الظن وان لم يفده عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو مع التمكن
من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظاهر غالبا مخالفا للاصل وقد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه على الاصل صح ان يقال اذا تعارض الاصل والظ قدم الاصل
الا في مواضع قام الدليل فيها على تقديم الظ فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظ حجة في نفسه ما لم يعارضه مثله
كما زعمه المعاصر المذكور واستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في قاعدة باب التعارض والترجيح الاصل والظ اذا تعارضا فالحق ما ذكره على
حجية الظ في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية ولا يعقل معارضة الظ له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد منافاة في المقتضي
وهذا لا يقتضي حجية الظ في نفسه ولو سلم ظهوره في اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن الظ لوجود القرائن الدالة عليه اذ قد صرح في الكتاب المذكور بان الظا

في تعارض الاصل والظاهر

بتقديم الاصل

الاصل على الظن حيث لا دليل على حجية الظن وقال في الروضة في دفع الاحتمال الذي حكاه عن العلامة في مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظاهر الا فيما ندر و
يستفاد من هذا الكلام ونظايره ان الظن ليس بحجة في نفسه وان حجيته في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظن دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى الاصل
ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا في صورة نادرة اذ الاصل على ما صرحوا به انما يعتمد عليه حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حجية
الاصل ثابت معلوم كما حققناه في محله واما الدليل على حجية الظن في نفسه فلم نقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم ان تقديم الظن على الاصل في الموارد التي
ثبت تقديمه عليه يرشد الى ان المناط هو الظهور فيتعدى اعتباره الى ساير الموارد ففساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على تقديم الظن في بعض
الموارد حجية ظواهر خاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرائط الزائدة على اعتبار الظهور الا ترى ان من اقسام الظن الشهادة وهي لا تقبل على
النفي ولا ممن لم يثبت عدالته ولا من النساء في غير ما استثني ولا بما دون العدد المعتبر وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير
ما استثني الى غير ذلك وان حصل الظن بها من دونها فكيف يستفاد وكذلك الحكم بمقتضى البينة واليمين في موارده فما نظيرها انه تعالى نصب هذه الامارات
التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل بها على وجه التعبد فلذا لم يكن العبرة بالظن في موارد ثبوتها على ما يستفاد من الادلة فكيف يستفاد
منها اعتبار الظن في ساير الموارد ثم تشبيه حجية الظن في الموضوعات بحجيته في الاحكام تعويلا على المناط المذكور غلط في غلط ودعوى ان من الموضوع ما هو سبب
السببية من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين سببية السبب للوجوب والواجب الذي يعتبر من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع
للاول وليس من باب الحكم فان قلت اذا لم يكن الظن حجة في نفسه فاي فائدة لعقد باب في تعارض الاصل والظن اذ العبرة على ما عرفت بوجود الدليل لا بنفس الظهور ولا
ببيان الدليل يتقدم على الاصل قلت فائدة عقد هذا الباب التنبيه على المواضع التي وجد فيها الدليل على العمل بالظن وبيان ان الظن بمجرده لا يصلح دليلا على
الاثبات كما يستفاد من سياق عبارة الشهيد الثاني في تمهيد القواعد مع ان الفائدة لهذا الباب نادرة العمل فلا يعتد بها لاسيما على تقدير عدم مساعدة كلامه
على هذا التنزيل ومنه انهم يبحثون عن الظن في بيان معنى المدعي فيقولون هل المدعي من يدعي خلاف الاصل او من يدعي خلاف الظاهر والتحقيق ان المدعي من يدعي
خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعبر بالظاهر هنا لا يريد به مطلق الظن بل ما يكون ظهوره ناشيا عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعي ان هذا هو المعنى
من المدعي بالبينة ... الرواية وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد ثبوت حجية جملة من الظنون
لا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بحمل اليقين على ما يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعمه الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم
اعتباره يرجع الى اليقين بناقضية الناقض فيكون النقض ايضا باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه والتحقيق من ... ثم استشهد على حجية مطلق الظن باحتجاج الشهيد
على العمل بظن تقدم بعض الفوائت بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان فان مضمون التعليل المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن وباحتجاج العلامة بالشهرة في بعض مسائل ...
وترديده في الحاق غيرها بمصاديق ... الواجب في بطلانه بعد الجنابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب فلولا ان الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة
عنده لما كان للتردد وجه لم يكن مردد وانما يكون عند تعارض الادلة وانتفاء المرجح اقول اما احتجاج الشهيد على العمل بالظن في المقام الاول بحجية فيمكن ان
يكون ناظرا الى ... لتحصيل اليقين بالبراءة عليه لاسيما اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند الشك مطلقا او كان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر
تحصيل اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرار مع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبراءة ... الى القول بعدم
اصل العدم في مهية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن كما زعم بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى
قوة الظن لا مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شموله للفتوى ويكون التعليل بقوة
الظن للتقريب والتاييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالوجوه والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح ونحوه ويمكن ان يريد بقوة
الظن كون الظن الناشي من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من اقسام العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد كما ادعاه بعضهم في اخبار الثقة و
يكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي الشهرة الظن القريب اليه واما احتجاج العلامة في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد نقله ...
فيه ويمكن تنزيله على التقريب والرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى العلامة في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد في كلام مثل
العلامة والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم يعلم انهم قصدوا
بذلك التقريب والرد على العامة بناء على مذهبهم او انهم يدعون في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لا انهم يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى
هذا تنزل كلامهم في المقام وبالجملة فمعرفة مقاصد العلماء تستدعي نظرا اخر ولا يسع الوقوف على ما لهم من المطالب الا العارف الفطن المتدرب وليس من شان كل
واحد من الانام الاقدام في ساحة هذا المقام واما احتجاج العلامة بالشهرة في مسئلة الدخن فلعل الوجه فيه كالكلام في مقالة الشهيد في الشهرة واما ترديده لظ كلام الاصحاب
فلعله من جهة ظهور كونه اجماعا او تردد في حجية مثل هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت
ان الاصل لا يعارض الدليل **فصل** ينقسم المجتهد الى مطلق ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام عن ادلتها
التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يعتبر فعلية التحصيل ... تحصيل الظن بالبعض امكان تحصيل عادة كما هو المنصوص ... الملكة المذكورة واتمام تحصيل الملكة
بتحصيل الظن بالكل بما عدا قطعياته لتعذره عادة فان الادلة قد تتعارض ويتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة والشهيد واضرابهم مع
انه لم يقدح بذلك في اجتهادهم فان ترددهم انما هو في مقام الاجتهاد والافتاء لا في مقام الحكم والمتجزي من ظن بعض الاحكام عن ادلتها من غير ملكة يعتد
بها او كان له تحصيل ملكة الظن بجملة لا يعتد بها والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة وكلامهم

بما مر فان المجتهد المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض ايضا نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام الشرعية
عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من العضدي في بعض حجج القول با
لتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والتحقيق ما ذكرناه اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان
ظنونه التي ادى نظره اليها حجة في حقه وحق مقلديه مع تحقق الشرائط وهو اجماعي بل ضروري ويدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان
انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق الظن على ظنه
بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فلقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في
جملة من الاخبار بالائمة ع لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و
الهدى الاية فان حرمة الكتمان يتحقق بابراز الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على حجية القبول والا لكان عبثا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين لا يقال عدم
حجية الاول في حق العامي والثاني في حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وغير ذلك مما تقدم الكلام في هذه الايات كالاخبار الدالة على ذلك منها
قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ... فان علمه غيره يجري ذلك
قال ان علم الناس كلهم ... قلت فان مات قال وان مات فانه يعود ... وعن الرضا ع يقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام آل محمد
الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا
عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما ترى يعم الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله ع عمن اخذ عنه الى
يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد من اخذهم عن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعلم كيفية الاستنباط فيحمل الاخذ بالفتوى بحال الحياة
جمعا بينه وبين الوجوه الاتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله ينبه على تعميم الحكم الى ما يتناول
الفتوى ولا ينافي ذلك وروده في مقام المنازعة لان المتنازعين قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة ونحوها
رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله ع الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء
الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحصيل له من الفرقة الموسومة بالاخبارية حجية امر
الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة ومباهتة جلية وهل هو الا قول زور وكلام صدر من
غير شعور ولقد اغنى فساده العيان عن اقامة الحجة عليه والبرهان وتمسكهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول
بالراي مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك
الدليل القاطع عند التحقيق دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والراي عبارة عن القول بالهوى والتشهي او القياس والاستحسان فان الاخذ بالكتاب والسنة او ما يرجع
اليهما لا يسمى قولا بالراي ومثل ذلك يمنع البعض من جواز التقليد وسيأتي الكلام فيه **فصل** واما القسم الثاني وهو المتجزي في الاجتهاد فقد وقع الخلاف
في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق المحققون على القطع على امكان ان يقع الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او قليل منها عن
ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة
وضوحا وغموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكذا اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون
بعض فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم فزعم ان من لا احاطة له بالجميع يجوز
في كل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح
عليها فلا يحصل له ظن فيها وهذا مع كونه من باب المكابرة مردود اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيتاتي في حقه
الاحتمال الاتي في حق المتجزي لتساويهما في منشاه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع يطرد المنع الى المقام الثاني ايضا كما ينبئ عنه حجته واما
ثانيا فبالحل بحصول الظن بعدم المعارض كثيرا لما يعرف بالفحص في مظانه او بتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على الاحاطة بالجميع مع ان احاطة الجميع لا تنافي مرتبة المتجزي
لامكان الاحاطة بها على وجه يعلم بعدم منافاتها لمقصوده وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها الثاني في حجية ظنه في حقه وهو موضع خلاف بين القائلين
بامكانه فذهب قوم الى القول بالتجزي وذهب اخرون الى انكاره وربما نسب القول الاول الى الاكثر والظاهر انه وهم وان شئت توضيح المقام فاعلم ان التجزي يطلق
على معان احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه على الدليل بعد الفحص او
لتعارض الادلة عنده بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد
مطلق ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا دليل عليه على ما بني عليه في حكمه من العمل بالاصل
ويتخير في موارد التعارض والتكافؤ على التخيير او الرجوع الى الاحتياط وليس له ان يقلد في المقامين الاخيرين وقد يطلق عليه ... وكلام بعض الفقهاء
بالتجزي يدل على ارادة هذا المعنى بل حكى في الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمونها فلو لم يقل بالتجزي
... الاجتهاد وتعطلت الاحكام فربما يستفاد منه ان هذا هو مراد الكل الثاني ان يقدر المجتهد في وسعه بعض الاحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه وهذا المعنى
يستعد

في مقام الفعلية وقد اطلق عليه المتجزي بعضهم وبيّن منهم الشيخ في العدة ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ وسعه
فيها حجة في حقه وحق مقلديه وربما ظهر من العلامة والشهيد دخول هذا في محل الخلاف وتسمية الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به
مع عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشئا عن قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفة دلائله كما لو علم المتجزي ان الامر حقيقة في الوجوب وان الخبر الصحيح السالم
عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد في الفروع رواية صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض فحصا معتبرا فلم يظفر به
وربما يكمل قوته في الاصول فيحيط بجميع مباحثها ويتجزى في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم انسه بمباحثها وعدم قوة التفريع والرد
الى الاصول عنده وهذا هو المتجزي في مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يتبين القول بحجية نظر المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتأخرين ولم يتعرض الشيخ لهذا البحث
في العدة والذريعة ولا المحقق في اصوليه ما ظنك بغيرهم من المتقدمين عليهم ونقل بعض الافاضل عن الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول
عن العلامة والشهيد قال في القواعد في كتاب القضاء في بيان شرائط الاجتهاد المبيح للقضاء والافتاء ويشترط ان يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع
من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى
وحمل النقل المذكور عنه ان مراده بالتجزي التجزي بالقوة وهو غير متعين لامكان ارادة التجزي في الفعلية ويؤيده قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها
الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها لانه اقرب اليه لفظا وقال في نهج الاجتهاد والاقرب قبوله التجزي لان
المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم بديهة العرض انتهى وظاهره التجزي في الفعلية بدليل
اعتبار الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ دون ملكة فيرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال في مبحث شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة
الادلة على المسائل الشرعية الفرعية فظاهره اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان الشرائط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية
من المسائل الاصولية وظاهره ايضا كسابقه ويظهر من السيد العميد ان المتجزي من تحقق له الاجتهاد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذلك يحتمل المعنى
الاول كما هو ظ كلام الايضاح وعبارته في ذكر الشرائط لا بد من اجماع الخالّ للشهيد في شرح كتاب القضاء ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال ولا بد من معرفة
التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تفسيله به ثم ينبغي الوقوف على ماخذها لانه اعرف له على التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة
وكلام الشهيد الثاني نص في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في كم القول بالجواز وبالجملة فكلمة المتعرضين من اصحابنا لهذه المسألة لا تستجادية على مورد
واحد فدعوى قيام الشهرة على حجية نظر المتجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفينا في هذه المسألة ايضا مختلفة المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي
بان مالكا سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا
جاز له ان يفتي ولا ريب ظهور هذه الحجة في ارادة جواز التجزي في فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل واخرى
بانه عجز في تلك الحالة عن المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لانهما انما ينهضان جوابا على تقدير ان يكون المقصود جواز التجزي في المعنى الاخير والدليل انما ينساق
على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث فنقول قد احتج الاولون بوجوه الاول ان المتجزي اذا استقصى ادلة مسألة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد
المطلق في تلك المسألة وقصوره عن الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسألة وح فكما جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده فيها
فكذا المتجزي وعدّ بان هذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي بالمجتهد المطلق لمساواته اياه في العلة وهي الاحاطة بادلة تلك المسألة وهذه العلة مما لا نص
على اعتبارها ولا هي في المتجزي اولى فيبقى اعتبارها مبنيا على محض الاستنباط ولا سبيل الى دعوى القطع بكونه المناط في جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق
لجواز ان يكون لعموم القدرة مدخل في جواز التعويل عليه لكونها ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة وربما امكن عد ذلك خارجا بناء على حجية المستنبط منصوص العلة
من اصله الثاني ان قضية انسداد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف بها تعين التعويل فيها على الظن للدلائل التي سبق ذكرها ولا ريب ان المتجزي اذا وقف
على دلائل مسألة وظن منها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قول غيره عنده وهما ضرورة ان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ
بمقتضى نظره المظنون دون قول المجتهد الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق
الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق معينة وحيث لا سبيل
الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه على حجيتها في
حق المتجزي ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يقتضي
جواز عملهم بفتواهم ورواياتهم خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ولو في الجملة للاجماع فيبقى المتجزي
مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند
مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبائه والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد المطلق فيتناول المتجزي ايضا غاية ما في الباب ان يخرج العامي الصرف للاجماع
على تعين التقليد في حقه فيبقى الباقي ومن السنة قول الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال فانما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا يعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم و
قوله ع الى اوبة لحديثنا حديثنا ثلو تشيعنا افضل من الف عابد وقوله ع اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على
حفظ اربعين حديثا مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المتأخرين وغير الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى على الحث
الاكيد على الاخذ باخبارهم والعمل بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب ان الاية الاولى كما تدل على

جواز العمل للمتجزي بروايتهم كذلك تدل على جواز العمل بفتواهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعين احد الامرين عليه اذ لا قائل بالتخيير
فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظ متعلق الى الموجودين حال الخطاب فتعميمه الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف اذ لا اجماع في محل النزاع واخبار
الاشتراك في التكليف لا يفيد هنا لوجود الفارق كما سننبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المفهوم ومثله الكلام في قوله
جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام في هذه الاية واما الجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم
كما يدل عليه السياق فتواهم التي يتلقونها في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظ الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن ظنا قام على بنائه
مقام العلم مط او عند تعذره قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول مع ندرته انما يصدق معه في الظ الاخذ بها اذا علم بالمراد او ظن ظنا قام على بنائه مقام
العلم قاطع والثاني في حق المتجزي م والاول خارج عن محل النزاع الكلام في حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان
الدلالة معارض باطلاق الاية النباء في غيرها علم منه تعد الاية حال السند او ظن ظنا قام على بنائه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي م والاول نادر جدا ومع ذلك
يجري الكلام المتقدم في الدلالة ومما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم الا اذا كان دلالتها على حجية اخبار الاحاد مط من باب التواتر المعنوي
هوم الى ابع انا المعاصرين لزمن النبي ص والائمة ع كانت طريقتهم العمل بالاخبار التي يرويها العدول والجمع بين ما تعارض منها بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص و
المطلق على المقيد ومع التعذر كانوا ياخذون بالاقوى والارجح على الوجه المقرر في الاخبار وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا مط متمكنا من معرفة جميع
الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي تروى
لهم عن النبي ص والائمة ع كحال المقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى التي تروى لهم عن المجتهدين فانها ايضا قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك
فيجمع بينها بالوجه المقرر وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع فيؤخذ بقول الاعدل والاوثق ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن من استعمال ذلك في جميع الاحكام فيستعمله
في الجميع ومنهم من يتمكن من استعمال ذلك في جميع الاحكام فيستعمله في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وبالجملة فاولئك الذين
كانوا في زمن الائمة ع كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتد بها كما ان المقلد في
زماننا هذا اذا اجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اخبار النبي والائمة ع وهذا لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده من اثبات الحجية واذا ثبت جواز
التجزي في زمنهم ع بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم لان حكم الله في الاولين حكمه في الاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة
في التكليف والجواب ان المجتهد في امثال زماننا يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال الظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي والائمة ع لها بل ثبت عدم
كالتعويل في التعديل على تمييز المشتركات على قول الواحد او قول من عول عليه على قول غيره او على الشواهد الاستنباطية والامارات الاستحسانية والحدسية وفي المتن على
نقل الفقيه غير معدل او من يعتمد في نقله عليه مع التعارض على ترجيحات ظنية وعند احتمال الطرو النقل ورجح الامارات الموجبة لرد المقبول وقبول المردود على اصالة العدم
ولا ريب ان الموجودين في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة لديهم غالبا بطريق القطع
لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة لكمال الوثوق برواية الضعيف او عدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات
كان لهم وثوق تعبدها لحضورهم وقرب عهدهم وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان
يطالب عليها ببرهان وح فجواز تعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم ع
انما ثبت في حق طوائف خاصة فلا يتعدى الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان المتجزي في ذلك الزمان مما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل
بما يصادفه من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق ادلة الانذار ولظ من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا
وكان الفارق ان العمل بالرواية كان متيسرا في ذلك الزمان للعامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف عمله بالرواية في زماننا هذا فانه يتوقف على استحصال
مقدمات يعجز عنها العامي الخامس ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليدهم اباءهم كقوله تعالى ما نعبدهم الا ليقربونا كقوله تعالى حكاية عنهم انا
وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مط خرج لغير المتمكن من الاجتهاد بالاجماع فيبقى المتجزي بالنسبة الى ما يتمكن فيه من الاجتهاد تحت
الاصل والعموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد فيه اذ لا قائل معه بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم ايات الذم على التقليد كذا يحرم عليه
بناء على عدم اختصاصها بالعقائد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما عرفت من تعريفه
وح فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كذا يمكن التمسك بتحريم الثاني على جواز الاول اذ لا قائل ايضا معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح
لا يقال ايات الذم على العمل بالظن يتناول التقليد ايضا ان المقلد لا سبيل له الى التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقدير فيبقى ايات الذم على التقليد بلا
معارض لانا نقول لجواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو فرض حصول ظن به فمن المقارنات الاتفاقية التي لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم
تخصيص ايات الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد
جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصح الاسناد اليها وانجبارها
بالشهرة قد عرفت ما فيه مع امكان القدح في دلالتها بانها لا تكون من بيانية وان بعد وان المراد بالعلم هنا العلم الفعلي كما هو ظ فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد
من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث تعلق الحكم فيها على النوع فما الاعتبار في نفسه كما يرجحانه او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يصح الرجوع
اليه فناسبه التعبير المذكور فيحمل الجمع في افادة الاحتراز والدلالة على الاستقلال عند الاستفتاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقبولة عمر بن حنظلة ايضا على المعرفة
الفعلية كما هو الظ فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة وتنهض حجة على جواز التجزي في ذلك الدور ان الامر بين التجوز في المعرفة و

المخصص في الاحكام وقد تقدم في تعارض الاحوال رجحان التخصيص على الاحكام غيره من انواع المجاز فلتحمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع و
حمل الاحكام على الجنس او البعض المتناول لمثل الحكم الواحد ليوافق القول بالتجزي حمل بعيد وما توهم من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز يرجح التخصيص
فليس على اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتناول على ان الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين حال الخطاب فثبوت حجية ظن المتجزي منهم لا يقتضي حجية ظن المتجزي
من غيرهم كما نبهنا عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين للمتجزي في المسائل الظنية مما لم يثبت حجية ظنه فيها فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل المعاصر
عن هذا الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على حجية عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه وظاهرها اعتبار العلم بالحكم كذا هذه الرواية
والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا تعذر في حق الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام تعين عليهم
الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعتبر في رواية عمر بن حنظلة كذا الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المعتبر
في رواية ابي خديجة لان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي فيه تحت الاصل لانا نقول ان الاجماع
وان انعقد على حجية ظن المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لو وقع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب الى كل فرقة وكل
من هؤلاء يخطئ طريقة صاحبه فغاية ما في الباب تعين احد هذه الطرق بالظن ويكون حجية ظنه ظنية على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك
بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب الائمة لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على
خبر الواحد وعند تعارض الاخبار على التراجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ايضا ولما رجع اليهم في قضاياهم اشتهر محصلا او
المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا عاما واما انه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل به فلم
اقف على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية ربما يدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل الفاضل
المذكور ينسب ذلك الى اصحابنا بناء على هذا الاعتبار واستجيز بما فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى الظان في مقام رجوعه الى العالم عند
تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد سائر الطرق عليه وبقاء ذلك التكليف وغير ذلك ولا تعلق لهذه الرواية به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب
الترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه جواز الترافع الى الظان به في مثال زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل
الحكم الى التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار عن ضعفها بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل الضرورة دالة على ذلك فكان
الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظاهر من هذه الرواية والظاهر انه هو الذي فهمه الاصحاب منها انه نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة حاكما
وامر بالترافع اليه في الحكومات والظاهر ان العلة في عموم نصبه عدم تعذر الترافع اليه غالبا وتعذر نصبه حاكما على الخصوص لمكان التقية وكثرة الشيعة وتفرقهم
في البلاد ومع فقد هذا حكم النصب في امثال زماننا اما من جهة مساعدة سياق الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين كما
في نظائر المقام او لتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل هي هنا اولى واما ان ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد باب العلم كلا او بعضا فهو امر اخر لا تعلق
له بالقدر المنقول من الرواية نعم لها دلالة يستفاد منه اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور وظنون خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمحل البحث
واما ثانيا فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق الحكم على الحكم الظاهري حقيقة كالواقعي
ضرورة انهما مما حكم بهما الشرع غاية ما في الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن خطاء المجتهد والاخر مشروط باصابته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية
كثيرة كالنذور والكفارات وليس في شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشافهين والمعصومين في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث
على صرف العلم والمعرفة في الروايتين عن ظاهرهما وبهذا يتضح بطلان الاعتراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي ورد على تعيين المجتهد المطلق فضعفه ظاهر
لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها من الادلة المقررة على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة واستجمع بقية الشرائط
مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريقة لانه عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلث الا من جهة الاختلاف في جملة من
الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الدلالات الخفية ونحو ذلك ومصير الاصوليين الى
خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع
المنقول والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس اقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا في هذا الاختلاف على تسمية
صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا لا مدخل له في مرحلة الحجية فما ذكره من ان كل فرقة من الفرق الثلث تخطئ طريقة غيرها ان اراد انها
تخطاه ولكن تقول بحجية نظره في حقه وحق مقلديه فهذا لا ينافي كون الموضوع اجماعيا وان اراد انها تمنع من حجية نظره في حقه وحق مقلديه وتمنع من الرجوع
اليه فبطلانه غير خفي على العارف بالطريقة نعم قد يقدح في بلوغ بعض الاخبارية مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه فيمنع من
الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايضا وهو امر اخر لا تعلق له بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجة التي حكيناها عن المانعين من امكانه وهي
الحجة المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزي والتزام المانعين به بعيد وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نطيل الكلام باعادة ومنها
استصحاب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزي من التقليد ان لم يقلد وباستصحاب الاحكام الثابتة بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فنستصحب حال التجزي اذ لا
قطع بارتفاعها به وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك في قدح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه في مبحث الاستصحاب من ان الاستصحاب
انما يعتبر حيث اذا كان قضية الشيء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرو المانع او منع الطارئ لانه يمكن القول بان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام
الثابتة به شرعا بقاؤه الى ان يتحقق الرافع له من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول الرافع لا يقال انما انعقد الاجماع على

جواز

جواز تقليد غير المطلق والمتجزي فاذا زال الوصف زال الموضوع والحكم الثابت بالاجماع وليس مقتضى هذا الحكم بقاءه بعد زوال الموضوع حتى يتجه فيه
التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي انهم انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لالتزموا ببقاء
حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في كون حكم التقليد عندهم مما من شانه البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم بالبقاء على
تقدير عدم الدليل على الخلاف هو الاستصحاب لانا نقول ان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب
في تحقق الشهرة القوية المتاخمة منه عليه وهي مفيدة للظن ويكفي في اثباتنا المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول بالمتجزي في المسائل عن درجة الاجتهاد المطلق
بل بقضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك في ارتفاعها بالتسافل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره نظر المجتهد اذا رجع المجتهد ولم يرجع ويمكن دفع
الاخير بان ثبوت الحكم من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب
فيه ويتوجه على عكس الدليل عدم شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شيء منها ليستصحب ولا نهاية القول باستصحاب التقليد في حق الصبي للقطع
بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام التي يستحب التقليد فيها للمكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه
بناء على ان الاستحباب الثابت قبل البلوغ مغاير لما ثبت منه بعده وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر ولا سبيل في المقامين الى التمسك
بالاجماع المركب طردا ومنعا مع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظاهر غير ظاهرة كما بيناها عليه في محله ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع
له بحجية مؤدى ظنه فظنه كالشك والوهم في عدم الاعتداد به عقلا فيتعين الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع
كلية الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فالموجه عليه اولا ان المستفاد من سياق الاية
على ما ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اليهود من كون الرسل الموحى اليهم رجالا او غيرهم ملائكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في اخبار
اهل الذكر بالائمة عليهم السلام على وجه يظهر منها الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر فحجيته بل
الاية على ذلك لو قد نظهورها في المعنى الاول ويكون المستفاد منها على هذا التفسير او التفسير الاول وجوب رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان
السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذلك يجاب بنقل الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر من انه
خطاب الى المشافهين وقد عرفت حال التسرية اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة اجتهاده في المسائل الاصولية لان جواز
التجزي من جملتها وبيان اخر يبتني حجية ظنه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق يوجب الخروج عن الفرض لان المقصود الحكم بالمجتهد اولا وبالذات لا تابعا وبالعرض
والجواب ان المقصود صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول المعتبرة
اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لافتقار الفقه الى الاصل على موضع شبهة الوفاق ولان العمل
بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون مجتهدا مطلقا في الفقه مكلف بالبناء على حجية الادلة
الظنية وجواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه لزم منه جواز تعويله على الظن فيما يفتقر اليها فيه لكن يبقى معه اشكال الدور بحاله ولا
يجدي ما فيه من ظنيات علم الاصول كظنيات العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على الظنون المقررة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه كذلك
الحال في الاصول ثم لا نسلم ان يجوز في ذلك الى فتوى المجتهد يوجب الخروج عن محل الفرض لان المقصود اثبات جواز التجزي باي نحو كان كما يساعد عليه اطلاق
العنوان هذا وتحقيق المقام ان المتجزي ان قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض القطع له في ذلك
ما يوجبه تصادم الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول ظن له باحد الامرين او مثلهما بظن حجيته عنده عليه التحقيق حجية هذا الظن في حقه
لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك يوجب فتح باب الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين او يتخير لو لم يرجح والمعتمد هو الثاني وقد
تحرير في حجية خبر الواحد وقد عرفت مما حققناه رجحان امارة التقليد في حق المتجزي بعدا للتقليد ورجحان امارة جواز التجزي في حق المجتهد المطلق المتنازل
الى درجة التجزي قضاء لحكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض الادلة في حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التخيير
في صورة التعارض ثم ان اراد المتجزي فكره وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة التجزي تعين
عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد او التقليد فيما يمكنه الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز
له ذلك قبل الترجيح فان قلد من افتى له بالتقليد فلا اشكال وان قلد من افتى له بجواز التجزي فالظاهر جواز تعويله على نظره فيكيف ما اخذ الحكم عنه من الاجتهاد
والتقليد ويظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلك من حيث انه غير معروف وسقط على تقديره فليس لمن قال بجواز التجزي ان يفتي لمقلده بل يتعين عليه ان يعين التقليد فرجع
قوله بجواز التجزي الى ان المتجزي ان ساعد نظره واصاب فكره رجح جواز التجزي او انه يجب له التجزي على تقدير اصابته لذلك من غير طريق التقليد ولو علم التجزي
بذلك لو نظر معتبر عنده سقط عنه التقليد وذلك تعين عليه التقليد في الفقه ابتداء كما انه في حجية نظره في حق غيره والحق عدم حجيته له بناء على
حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للاصل ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على ما فهموا منها جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو
يستلزم جواز المراجعة اليه في الفتوى ايضا مما يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليلا حجة نعم لو سأل المجتهد
المطلق الى التجزي وقلده حال الاطلاق فالاقرب القول بجواز بقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض في بقائه عليه مع رجوعه عنه حال التجزي
وجها ولو دار الامر بين تقليد المتجزي والميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لمصير جماعة الى القول بحجية قوله بخلاف الميت وكذا الكلام في المتجزي اذا دار
الامر بين عمله باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقد يجب عليه التقليد فيما يعتبر فتويه منه بالنسبة الى غيره كما اذا استوى منه تقليد حي او قلد من شك عنده

في الحكم

لانفرادنا بامكان التمسك به في طرح الجواز

لتغاير العلمين ثم لو كان تجزيه في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده في جواز التجزي مطلقا ولقائل ان يقول لا نجيز ظن من كان مجتهدا مطلقا في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه

اجتهاده او عدالته ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره **فصل** يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ماخذها
وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والصرف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها
فيما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب يعتمد عليه ويدخل في معرفة
اللغة معرفة المعاني العرفية الثابتة في زمن النبي ص والائمة ع ثم هذا الشرط انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثالنا حيث اندرست عنا اللغة العربية وانحصر سبيل معرفتها
في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي ص والائمة ع فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة من الشرائط
الاتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك وجه الحاجة بين الجميع زاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في
معرفة المعنى وتمييز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغني بوجدانه الذكي المتدرب في طرق
المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة الاستدلال من المباحث المنطقية تمييزا بين صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه وربما يقل
الحاجة اليها لان الغالب في مقام الاستدلال لا يعرى المباحث المنطقية تمييزا بين صحيح الدليل مما يشكل صوغ الدليل على هيئة الشكل الاول او القياس الاستثنائي
كلاهما منتجا الانتاج فيندر موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا
يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك مما يبين في علم الكلام ولا ينافي توقف الاجتهاد عليها توقف
الاسلام او الايمان على جملة منها لعدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد غاية ما في الباب ان تكون واجبة نفسية وغيرية
عند وجوب الاجتهاد وهو مما لا اعتبار عليه كما ينبه عليه في محله ولو علم هذه المباحث وما يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبها والى الطرق
المقررة فيها جاز اذ المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة والجواهر و
الاعراض كرد القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وشبهة الكعبي ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان طرق التخلص
منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقه نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك
الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع النزاع في كثير من مباحثها فيتوقف معرفتها على معرفة مداركها والعلم المتكفل لذلك علم الا
الاصول وزعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبه ضعيفة
اقويها امران الاول ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان من علم العلوم العربية فهم المراد بتلك الاوامر
والنواهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لم يصلح مانعا وعلة العدم دليل عليه الا ترى ان العبد المامور باوامر اذا تركها لامتثال واعتذر بجهله
بمسائل الاصول لم يصلح ما اعتذر به مقبولا عند مولاه ولا غيره من العقلاء والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة
الى امثال زماننا بما ورد في الكتاب والسنة الماثورة بطريق الاجتهاد فيها والاستبداد وهل هذا الا مكابرة في مصادرة كيف والاصوليون مطبقون
على اعتبار شروط اخر بل شروط اخر فمن اين يتحقق الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة لا يحرر الا في علم الاصول نعم لنا
على عدم الاعتداد بمانع اهلها حيث بينه مباحثها التي اعتبروا توقف الاجتهاد عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف المولى في خطابه عبده
مستمر وطريق البلوغ الى المقصود عنده متكثر فلا مدخل لعلم الاصول في الوصول الى المراد وتبيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان
تباعد الزمان وتفكك اهل البغي والعدوان وتعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والاثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس
الحال في كثير من الرجال وجب حفظها لاحتمال الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمناها على سبيل الاجمال فان ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال
فوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون العبد المامور نائيا عن مولاه وانه كان امره اياه بالاخذ بما
يصل منه اليه من الاخبار والنصوص والترجيح بين ما تعارض منها بطريق مخصوص فهذا العبد عليه علم جملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب
المشافهة ولو كان مثله متحققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث واما ما دل على حجية اخبار الاحاد وطريق العلاج عند تعارضها في المفاد فمجمل الدلالة غير
متضح الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرائطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق
بيننا وبين الحاضرين لمجلس الخطاب من حيث حكمهم فان حكمهم حكم العبد المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب
الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في كتبها ومعرفة الخلافات الموردة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل لا يمكن تحصيلها من
ممارسة العرف واللغة والاخبار الماثورة كما تداوله عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع عليها شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد
منهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخلافات المتعلقة بتلك المقاصد مما تزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد
في اعصار تلك الكتب ايضا لحدوث خلافات لم يعثروا عليها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب في اعصارهم اصالة حرمة العمل بالظن
السالم عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة فلا ريب في ان ذلك مما يختلف باختلاف الازمان ففي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ
الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على خبايا كلام القوم على قدر يحصل منه الوثوق والاعتداد به عادة فان الذي يستنبط من العرف والاخبار
حكما اصوليا من غير مراجعة الى كتبه لا يامن من ان يكون ذلك مبنيا الفاسد في تلك الكتب وجوه لو تنبه لها لاذعن بفسادها فلا يحصل له الوثوق به الا بعد المراجعة
والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخلافات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاعتماد عادة فظهر سقوط الوهم المذكور الثاني ان هذا
العلم لم يكن بين اصحاب الائمة وانما احدثه علماء العامة ثم سرى منهم الى اصحابنا الامامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو من البدع المستحدثة والطرق المخترعة

التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة اولا مما لا حاجة اليه في معرفة الاحكام والا لما اهمل بيانه اهل العصمة والجواب ان جملة مباحث الاصول كانت واضحة
في ذلك الزمان غنية عن البيان كجملة من مباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنين
عن البحث والجدال في ذلك المجال ومنها ما يختص الحاجة اليه بالمتاخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند تعذر طريق العلم والطرق العلمية عليه و
منها ما يقل الاحتياج اليه ويقل التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض العرف واللغة وربما كان في البيان لو احتاجوا اليه ما يغنيهم عنه وكفاية وفيها
ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة مبين في كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك الفقهية ووجوه الترجيح عند تعارض الادلة وحكم النسخ الوارد
في السنة او القران وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يعرفه المتتبع العارف والاقدمون وان اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم
في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتاخرين منهم لما خفي عليهم جملة من الاثار وتزاحمت عندهم الافكار وكثرت اليهم وصول الخلاف والاختلاف احتاجوا الى تدوين تلك
المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات التي تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث مباحث
مست حاجتهم الى البحث عنها ثم لم يزل يزداد تحريرا وتدقيقا ويزداد انفتاحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعمق الاعاظم فيه النظر وصرف الافاضل
فيه الفكر حتى انتهت النوبة الى جماعة قصر باعهم عن الوصول الى مباني تلك الخلافات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى نهاية تلك التحقيقات فعظم عليهم الاعتراف بانهم
قاصرون فرموا به البريء ظلما وزورا وليت شعري كيف يجوز من له ادنى ربة ومسكة ان يكون المباحث الدايرة بين النفي والاثبات بكلا شقيها فاسدة وباطلة وباجمعها
فمن زعم ان علم الاصول شطط من القول او فضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يتسع باعه على العروج الى ذروة معرفته فعجزه دعاه الى الاعراض عنه اهله فهو
كما قيل المرء عدو ما جهله وربما كان الباعث في بعضهم حب الانفراد واظهار الخروج عن ربقة التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا
للاعتماد ولقد طال الكلام بعض علمائنا الاعلام في ابرام النقض عليهم وفي نقض الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني عن كلفة البحث لذوي البصائر والالباب
ومنها معرفة احوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة في الكتب الاربعة وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في
نفسه مما ليس بمعتبر كذلك عليه وكذلك يتوقف معرفة ما هو راجح من حيث السند مما ليس كذلك في صورة التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة ان اخبار الكتب الاربعة
قطعية الصدور عن الائمة ع وان السبب في تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما يخالف العيان ويكذبه كل مستقيم الذوق والوجدان اذ
مرجع كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والتسامح مع ما نرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعدوان و
تعدد الوسايط وطول الطبقات في البين وتطاول العهود والازمان وهل هذا الا بهت وعناد وتعام عن مسلك الحق ومنهج السداد ولا باس بالتنبيه على ما تمسكوا به على
ذلك وهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند مما يندر حصوله في الاخبار جدا و
نحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها نقل الثقة العالم الورع له في كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد بالناقل الثقة المشافه للامام فقد
سلم حصول العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم بروايتهم ان كتبهم لم تصل باعيانها الى ارباب الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة وفيهم القطعي والوضع
والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة من كتب الرواة فقد ذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة مختلفة باختلاف الرواة وذكر في محمد
ابن عذافر ان له كتابا يختلف الرواة فيه وذكر ايضا في محمد بن الحسن بن الجهم وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان وان اراد به مثل الكليني ره والشيخين ممن بينه
بين الامام وسايط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة منهم على الرواية التي لا يعلم بصحة صدورها ان لم يعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون كتابه
للارشاد لا ينافي ظنيتها اذ لا يختص العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها المتاخرون في كتبهم الاستدلالية الموضوعة للارشاد مع اعترافهم
بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الامام ع والامر بالرجوع اليه وفيه ان
توثيقه ع منقول بخبر الواحد بوسائط متعددة ولا علم لنا الا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه مبنيا على الظاهر كما هو الظاهر سلمنا لكن التوثيق لا يستلزم العصمة عن
الاشتباه والسهو مع ان ذلك لا يتحقق الا في حق نادر من الرجال فكيف يستغني به منه ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور
منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بخبر الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا عليه
في كتب الرجال على ان لفظ الاجماع هنا لمجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا يستلزم العلم بصحته مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة
الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على الرواية التي ثبتت بتة ابتدائها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضا ومنها شهادة
ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار
عن الائمة ع بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم يبلغ درجة القطع بل يظهر من ق في
كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه ابن الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات وتضعيفها حيث نقل عنه عند استضعافه لرواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكل ما لم يصحح
ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك انتهى فمن هذا شانه في التصحيح والتضعيف فهو بمعزل عن دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست
قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبار ما مرجحه مقالة اصحابه يحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وغيره بما يطمئن به النفس وهو يحصل
باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا وزعم ان الاصوليين لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فيحمل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح المقام ان الاعتقاد
قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها
ذهبا وعدم انقلاب مياه البحار دما فانا نحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء
في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك لغفلتنا عن ملاحظة

يحمل

امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد التنبيه لذلك ايضا فان
الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي الوجوب بالجملة نحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي
عن ملاحظة الاحوال المعلومة والقرائن المكتوفة ومن هذا الباب علمنا بانا في الآن الحاضر لسنا بغير الذي كان في الآن السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان
الذاتي ومن وجود ذلك بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظائره في ذلك بان يعرف الا انه لا يكفيه وجود القلادة ونحو لا يحتمل النقيض
مادام المعتقد غير متفطن للنقيض ولما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موت
فجاءة او سقوط شيء عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه ونحو لا يحتمل النقيض احتمالا لا يعتد به عرفا وان احتمله عقلا
وعادة كما لو يمتنع الماء عند عدم وجود حايل على بشرته لا سيما بعد الحسد فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال التباس قليل من
الهواء على بعض بشرته مانع عن وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا الاعتبار الاعتداد بهذا التجويز من باب الوسواس وللانسان ان يسمي مثل ذلك
علما عرفيا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا لا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلثة
الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتيب الاحكام عليها وكذا الكلام في سائر الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بهذا
الاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع لنا فيه كيف وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على
تقدير تسليمه غير مستقيم في حقنا قطعا حيث نتبينها للنقيض وجوزنا ووقع اشتباه مع ان الاخبارية لا يريدون انها علمية بهذا الاعتبار فالتوجيه بهذا الوجه من
القولين حكومة من غير تراضي الخصمين وان اراد انها علمية بالمعنى الاعتبارات الاخر فمكابرة جلية وفي اخبار العلاج واعتبار العدد في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى
المدعي للثقة ما ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متأخريهم ان اخبار الكتب المذكورة ماخوذة من كتب واصول معتمدة معول عليها بين
قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها بذلك في اوائلها فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مواضع التعارض
نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول الاوثق والاعدل كما في اخبار العلاج وضعفه ظ لان قولهم في حق الكتب التي اخذ منها الاخبار بانها كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع ونحو ذلك مما يدل على توثيق اربابها ومصنفيها والاعتماد عليهم دون جميع من تقدمهم من الرجال الا ترى انا نقول ايضا بان الكتب
الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواتها ورواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق في الفقيه
فانه لا يقتضي توثيق رواتها كيف وهو لا يجامع ما ذكروه في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل مجرد كونها معولا عليها معمولا بها عنده كما هو مصطلح المتقدمين
ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور اجتهادية ومرجحات استنباطية بدليل اختلاف فتوى كل واحد منهم في الكتاب الواحد فضلا عن المتعدد ولئن طعنا
تقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوفق بالسداد واقرب الى الرشاد فان الدلائل موجودة والامارات غير مفقودة وقد توهم
على جملة منها لم تصل الينا معارض بوصول الى جملة اخرى كنا لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما عول عليه ارباب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل
عليهم فيما افتوا به من الاحكام بل وعلى غيرهم لا سيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية بها يمتازون عن جميع من عداهم ولا للاخبار
خصوصية تنفرد بها عن سائر الادلة والاحكام وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره من الاموات وهو باطل اجماعا ومنها معرفة الدلائل
الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فعلا او قوة قريبة منه فيكفي التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة و
اللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة آية تقريبا ولا يجب العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه
فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الآيات ما يغني عن المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها الآيات
بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا ومنقولا ومواضع عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او
حيث ينهض جابرا او قادحا وعلى هذا القياس الادلة العقلية الا ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول
على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالادلة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرائط بل يتعذر في حق كثير من
الناس بخلاف بقية الشرائط فانها قد تتيسر لهم ولمعاشرة اربابها والمجادلة لهم مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه
واجدها لتنازع النفوس الى حسن الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس والتدبر في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل
هذه القوة فضلا عن حصولها له وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها بمراحل لا تحصى وانما
اعتبرنا في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن بها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في
صدق عنوان الاجتهاد وان اكتفى بها صاحبها مع اشتباه الحال عليه واعلم انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد
يستشكل في المقام بلزوم اتحاد الشرط والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في حد
الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول لا دخل بجزئيات الفقه الى كلياته هذا كلامه و
الظاهر انه يريد بالملكة الغاية الطبيعية المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه
القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها من الامور الكسبية كما مر حصولها بالمجادلة
مع اربابها بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعها الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله وظاهر
ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها معه فان من لم يتحقق مباحث الاصول بل يحصل

له من اوائل الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا و
منها ان يكون عالما بجملة يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقيها كما في النحوي والصرفي فانهما لا يسميان بذلك عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها
من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة وقد ذكر هذا الشرط بعض افاضل متأخري المتأخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا
يحصل غالبا الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذا العلم بحصولها لا يحصل غالبا الا بذلك وبهذا يتوقف طريق الى حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا اشتراطها في الاجتهاد
فانه لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وقد نبهنا عليه في حد الفقه ولا ملازمة بين الاعتداد بالملكة وبين صدق الفقيه على صاحبها عرفا كما في المتجزي بالنسبة
الى نادر من المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام والا
فتوجه المنع عليه جلي ويظهر الثمرة فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة مع طرو النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من
المسائل الفقهية والظ ان اصحابنا مجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتد بها ثم ان لم نقطع باتفاقهم على ذلك ولم نستفد منه
القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره
لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا ولا علم ولا طريق له علميا ابتداء باحدهما فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن او
الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب وبظن وجوب العمل بدليله لان الاستصحاب
لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي عرض له زوال الفعلية بل قضية الاستصحاب
فيه بقاء الحجية ودليل الاستصحاب فهو وان كان في نفسه مظنون الحجية في نفسه معلومها بالنظر الى دليل الانسداد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب
عند عدم دلالة امارة او دليل على خلافه وقد بينا في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز العمل بدليل
الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم به هذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية الاجتهاد في رؤس المسائل المتداولة كما دفعا
للشبهة اللازمة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت هنا وفي مبحث التجزي وليندرج في عموم قوله في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا بجميع محتملاته فانه كما يحتمل ان يكون
المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح حمل الاحكام على عمومها كذلك يحتمل ان يكون المراد بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما تم به هذا الاسم اعني صدق الفقاهة
فان فقهاءهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه هنالك مبنيا على مزاولة شيء من العلوم بل على السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع
على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول المقررة ويؤكد ذلك قوله ع ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا لم يختص باهل العلم
بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجميع المضاف احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي وبعد الحمل على الجنس الصادق على الفرد الواحد المتعذر عن العموم انما
اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما قررناه على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية رؤس المسائل يبقى القطع بعدم
مع طرو النسيان للبعض لتعذره او عدم التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى هذا فالجمع المجتهد بين الاعتبار
كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم فاعتبار كان الحكم المعلوم او ظاهريا فمرجعهما في الاول الى بيان الواقع وفي
الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالعمل بموجب نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره ظاهرا الا في صدق
عنوان المجتهد عليه وكما يتوقف جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد انما يتعلق بالمجتهد وان استند في الحقيقة
ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا فلو قطع المقلد باجتهاد من يشك في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع
المقلد بحجيتها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المتجزي لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية ظنه ان يقلده في ظنياته
واعلم ايضا انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذا يجوز للمقلد ان يفتي بما علم به بطريق التقليد اذ لا يزيد معنى الفتوى على الاخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في
جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى لذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق
التقليد وهذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظ وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع
ثلاثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة وامثالهما الدالة صريحا على جواز التحاكم الى
الفقيه المستجمع للشرائط وبالفحوى على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب العجاب ما نقله الى بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل
المعاصر من مصيره الى جواز تصدي المقلد للقضاء مستدلا بان النبي ص ارسل معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا اقول ان الوهم المذكور يحل ان القضو اذ من
الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين
من رد فروعها الى اصولها ولا نعني بالمجتهد الفقيه الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاختصاص فلا سبيل الى اثبات التعميم غاية الامر احتمال الامرين وقضية الاصل
ما مر من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين **فصل** اختلفوا في عدم تصويب المختلفين في العقليات مطلقا بمعنى عدم مطابقة آرائهم جميعا للواقع لاداء ذلك الى وقوع
المتناقضين والمتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في تأثيم المخطئ منهم في الاول كالمخطي في اصول الاسلام فالاكثر
على ان المخطئ منهم آثم وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله العنبري فذهبا الى نفي الاثم احتج الاولون بانه مكلف بالعلم بدليل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان
يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان تكليفا بالمحال ولو اتفق عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض ابن الحاجب بان الآية الى الرسول وهو بنور عقله
وقوة حدسه متمكن من تحصيل العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره واجيب بان آية التأسي دليل على تعميم الحكم الى غيره ويشكل بان حكم التأسي انما يثبت في حق القادر كما
في غيره من الاحكام والمعتمد اثبات حصول القدرة بالآية وليس لها دلالة عليه ولو احتج عليه باطلاق قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان مط

كان ذلك واولى من ذلك قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على تقصير عن الهداية في الجاهد والاظهران يحتج على ذلك بانا نرى دلائل العالم
الخمس بالوجدان والعيان واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سلمت فطرته عن العناد والعصبية وهو نقيض الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا
النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان ذلك لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن
ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطي مقصر لا محالة لكنه لا يكون اثما الا اذا تفطن لتقصيره ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو الغالب
واما المختلف فيه في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فما كان عليها دليل قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل
كانت المسئلة اجتهادية ففي هذا المبحث اصحابنا على عدم اصابة الكل فيها ايضا وخالفهم جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله
تعالى في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ببذل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب والا فقد اخطأه او لا بل احكامه تعالى في تلك الوقائع
تابعة لاراء المجتهدين فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو حكمه تعالى في حقهم وانما النسب لا يتصور منهم مخطئ اصلا وتصويبه هذا على تقدير عدم
قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته فالمستفاد منه ان حكم الواقعة عنده انه مغاير لما يخالفه من
غير تعيين لما لا يخالفه من غير تعيين لما لا يخالفه في حال الامر في التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه كان مخطئا ثم اختلف القائلون
بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ان فيها ما لو كان حكم الله تعالى فيها لحكم بمقتضاه مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب الى القول
بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه ومنهم من انكر ذلك ايضا ثم من ذهب الى ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا قاطعا واختلف اصحاب هذا المذهب
في المخطي فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطي فيه بعد بذل وسعه واعمال نظره معذور ونقل عن بشر المريسي انه اثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة الا
ولها حكم معين وانه ما من حكم الا وقد نصب عليه دليل اما حجة او امارة ظنية وان المجتهد مكلف بالاصابة في الظن لخفاء الطريق وغموضه فحال عدمه هو مامور بطلبه
فان اخطأه او غلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان على معذورية المخطي فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب اجرين و
للمخطي اجر واحد لما تقرر لكن المشهور والتحقيق ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة ع فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد اخطأ
وانه غير اثم في خطائه بعد بذل الوسع ان كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادفه ولم يكن عنده قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه لانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظ
فضلا عن القطعي لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه في مثل المقام عن قول الحجة ايضا
فقد اجمع الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف فقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من جهة عدم استجماعهم للشرائط من علم اهلية
الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك يحكى عن اكابر مخالفينا في موارد لا قاطع فيها غالبا وهم لا يلتزمون في حقهم بعدم الاهلية والتقصير
منه ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه وبينه نبيه لوصيه الى ان ينتهي البيان الى اخر
الاوصياء وجميع الاحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى مثل ارش الخدش فما دونه وهذه الاخبار وان كانت واردة بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها متوافقة
الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى وقد يستدل بما روي عنه ع اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة
بالقبول ويشكل بانها انما تدل على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطي فيما عليه قاطع غير معذور وهو غير مرضي ومنها
انه قد تقرر عند العدلية ان احكامه تعالى تابعة لمصالح واقعية لاحقة لها لذواتها او لوجوه واعتبارات طارئة عليها وان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطة بعلم المكلف
او ما في حكمه وح فما من واقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به ولا نعني بالحكم الواقعي الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين
المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا والقطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على المخطئة لتغاير المحل عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم
ومورد القطع وجوب البناء عليه ومورد الظن الحكم الواقعي ومورد القطع الحكم الظاهري وهما متغايران فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا ومورد
القطع الحكم المستفاد منه فتعدد المحل ايضا قلنا فيتوجه الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية
وان كانت اصولية الا ان يتوهم انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقط فيندفع عنه الاشكال بالبيان المذكور ويمكن دفعه على الاول ايضا بعد المنع من
عموم مورده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب المتذكر له حال الاجتهاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس غلبة الظن بل ما كان ظنا مع الاغماض عن انه كذلك
فلا اشكال ومنها ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى ولا يخلو اما ان يكون لاحدهما رجحان على الاخرى
اولا فان كان الاول كان القول برجحان المرجوح خطأ وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان الترجيح انما يتحقق اذا
لاحظ كل منهما امارة صاحبه ولاحظ النسبة التي بينهما لامتناع حصول الاعتقاد برجحان احديهما بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة عن امارة صاحبه او
عن نسبة امارته اليها سلمنا لكن الخطأ في اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطأ في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان خصصنا موضع النزاع به والا كان
الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب لا يسلم رجحان احدى الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب كون الاخرى خطأ في
حق من يرجح في نظره كيف وهو مبني البناء على التصويب ومنها ما ذكره العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل او لا والثاني باطل لانه
ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان تكليفا بالمحال وان كان مكلفا بحكم لا على التعيين كان قولا في الدين بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول وح فالدليل
ان كان خاليا عن المعارض كان تاركه مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح مخطئا وان تساويا كان الاخذ بكل منهما مخطئا
لتعيينه ما ليس بمعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور مصادرة اذ
يكون كل مجتهد ح مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر سوى ما يكون له الاعتبار بخلوه عن المعارض عنده او رجحانه عنده ومع التساوي تخيير ويكون

بعينه
قاطعة
اصاب
اخطأ

الدليل على التخطئة في الاحكام الشرعية الفرعية

في موارد ما

ذلك ما في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطائه في الحكم حجة القائلين بالتصويب وجوه منها
انه لو كان لله تعالى في الواقعة المجتهد فيها حكم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطأ في الاجتهاد فاسقا او كافرا لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي بط للاجماع على عدم كفره وفسقه فيبطل
المقدم ايضا واما اذا تجردنا لو امتنع عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في الواقعة ما يغاير فتويه بالنسبة اليه ليصدق انه لم يحكم به و
الجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل وسعه في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخطئته مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا فاسقا واما ثانيا
فبالحل وهو انه تعالى حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تعالى اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام ولا يقدح
وقوع الخطأ فيها باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي كما لا يقدح وقوع الخطأ في الشهادة ونحوها كذلك مع انهم قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها وبالجملة فقد انزل الله تعالى
احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما حاكم بما انزل الله تعالى سلمنا لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر الواحد فيجب تخصيصها
بما عداها ومنها انه لو اخطأ المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه وح فاما ان يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال او اجتماع الضدين وكلاهما محال او بدونه
فيلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو مع والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع
فانه يجب عليه مخالفة الواقع مع انه خطأ واما ثانيا فبالحل وهو ان حسن متابعة الصواب او قبح مخالفته وقبح متابعة الخطأ او حسن مخالفته ليس من لوازمها الذاتية بل قد
بالوجوه والاعتبارات كالعلم والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام ان يحسن العمل بالخطأ عند الجهل بكونه خطأ ويقبح العمل
بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح حكم الاول بوجوب العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطئا لما حصل
الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكمه تعالى ضلال والجواب بعد تسليم صحة الرواية وارادة المجتهدين منها ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرية
او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك الوظائف المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا اضلال ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه اخر نقلية وعقلية و
ان لم اقف على من يحتج عليها اما النقلية فكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي مهية التكليف عند عدم الايتاء يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله
رفع عن امتي تسعة الى قوله وما لا يعلمون فان الظاهر منه رفع ما لا يعلمون رفعا كليا ظاهرا وواقعا وكقوله ع لا تكليف الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند
عدم البيان مط وكقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق اي مباح ظاهرا وواقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية فان التكليف من جعله وفعل الباري
يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وحيث ان تعلم المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه اذ لا اثر في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميل
زجرا عن القبيح ولا يتصور شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف
لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط مع علم الامر والمامور بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ التقدير علم الامر بعدم علم المامور
بعدم علمه بما خالف موداه نظره على تقدير ثبوته واقعا والجواب اما عن الوجوه النقلية فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شاني فتسميته
تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الاية انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشاني اذ عموم النكرة المنفية عند
عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها الحقيقي والظاهر من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم وكذا نفي التكليف
عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء ثبوته عنده وكذا اباحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي
عنه لا يفيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومها انتفاؤها عنده وبالجملة فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما
يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مط بل مشروط بعلم المكلف به وحيث لا علم لا تكليف لكن شانية التكليف متحققة في
حقه اذ ثبت شانيته مشروطة بفعلية العلم بل شانيته وهذا التكليف الشاني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط
لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى ورود في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب
عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان النهي هناك
عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطابات اخر وتوضيح ذلك ان الله اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضاها فقد اراد ذلك
الجاهل بها ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه ايضا فان قلت العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة فاذا
كان التكليف المشروط عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا كان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج
مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز او غير المستطيع غير واجب عليهما في الظاهر مع ان فساده ظ قلت ليس التكليف المشروط باي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا
وانما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان لشرط العلم خصوصية يمتاز بها من بين الشرائط بعض الاحكام كصدق فوات الفعل في حق فاقده بخلاف سائر
الشرائط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم مما حققنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من
الاحكام لو فرض علم المكلف به قطعه به او ظنه به ظنا معتبرا عنده لكان ثابتا في حقه مثلا نصدق ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها ومحرمة
بشرط علمه بحرمتها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره سبب لا شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن
شرعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل او قبحه وهما كالجهات للفعل
الجهات لاحقة به مقتضية اياها بشرط العلم كما قد يلحقان الفعل بمجرد العلم فان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه فالاحكام الواقعية
الاحكام اللاحقة لموارد هذه الجهات مقتضيتها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لموارد هذه الجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى

اهتداء
ممنوع

سفين في كل واقعة لا يختلف بحسب العلم به وعدمه ان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في مانعية الجهل وسببيته بالقياس الى شرطية العلم وسببيته
ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط
وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق الواقع بان كان عين
الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اولي والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام واقعية اذ لا يثبت حق الخاطئ الغير المقصر ثبوتا فعليا
سواها ايضا واعلم ان الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كانت التقية في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي

في حكم رجوع المجتهد عن فتويه

فصل اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت حجيتها بالنسبة الى موارده المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطع الى
الظن او من الظن الى القطع او من احدهما الى مثله ولا بين ان يكون عن الحكم الواقعي الى الظاهري او عن الظاهري الى الواقعي او من احدهما الى مثله ولا بين ان يكون مدارك
قطعه السابق انه مبني على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستند اقوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال لخرج عن
محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالنسبة الى موارده الخاصة التي بنى فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها وانتفائها فلا كلام في وجوب التعويل على مقتضى
قطعه منها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام اللاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليه آثاره الوضعية ما لم
تكن مشروطة بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان دليله واما ان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه
فقطعه بان حكمه الواقعي حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لا مط ولا يخفى ما فيه وفي الحاق القطع
بقول المعصوم المحتمل للتقية في المقامين كلام يستكشف عنه في بعض اقسام الاجماع وكذا ان لم يقطع ببطلانها ولا ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها
شرعا اخذ ما بمقتضى الفتوى فالظ بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم دليل عليه
ولتأديه الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على رأي واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبتني منه عليها من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق
في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرتها وشذوذها ولاصالة بقاء آثار الواقعة
اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها فان القدر الثابت من ادلته جواز الاعتماد عليه بالنسبة
الى غير ذلك فيستصحب واما عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا يستصحب الى الموارد المتأخرة عن زمن الرجوع فلمصادمة الاجماع مع اختصاص مورده
على ما حققناه بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بقاؤه بعد الرجوع منه لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلة في
ثبوته موطنه به وكونه مؤدى نظره وقد زال بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لاحتاج الى علة اخرى وهي منتفية فيتعارض الاصلان اعني اصالة بقاء
الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون العلة هنا اعدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعدادية غير مجد لان الاصل بقاء الحكم لثبوتها
عند الحدوث فيستصحب ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الآثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه
مقتضيا لاستتباع آثارها وانما الشك في مانعية الرجوع فيتوجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيها من حكم النسخ في رفع
الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه وبقاء آثار موارده المتقدمة ما كان لها آثار وعلى ما قررنا فلو بني على عدم جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها
على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى انها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك
او بنى على صحتها في شعر الارانب والثعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذا ازالها قبل الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع ولو في الاثناء وكذا لو
تطهر بماء طاهر او طهور ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذا القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والايقاعات فلو عقد او
اوقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والظ ان عدم نقضه
بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتويه التي ترتب عليه الحكم وعدمه من الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او
في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتويه التي يتفرع عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان بقول
الحاكم بحليته فترافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى بحاله ولا يبقى
الحكم بحليته في حق المشتري بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة ونحو ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك
الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هناك ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة
ولو كانت الواقعة مما لا يتعين لاخذها بمقتضى الفتوى فالظ تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او
على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته كذلك ثم رجع
بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من نظير ذلك في النسخ
واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية
والعقد فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع وربما امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصورة بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في العمل الا ان ذلك مع انتقاضه بصورة
الجهل بالفساد والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها بعد ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا اما الاول فلان المقتضي لسقوط التكليف قد يكون تحصيله
سقوط التكليف مدار ثبوته وقد يكون نوعيا وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فما من تكليف الا وقد
يتحقق الحرج على بعض تقاديره وانتفاء العلة في المقام معلوم واما الثاني فيوجب استحسانا لا ينهض دليلا مما تمسكنا به لذلك في المقام السابق على وجه [illegible]

لا الاستدلال ومما قررنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة ثم رجع فانه يبنى على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عمله السابق
ح اذا كان مما يترتب وقوعه الاخذ بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان فذكاه ثم رجع امكن القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت
منه حال عدم الاعتداد بها في فتويه في التحليل فلا يعتد بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو
بنى على فتوى ولكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها بنشر الحرمة
او بعدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر لفتويه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد
هل يثبت في حق صاحبه مط او مع بنائه في موارده على علم معتبر عليه بها مع تذكره لفتويه فيها [illegible] اقربها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ومما يؤيده
او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت الا مع الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده
عن الفتوى وعدل الى غيره حيث يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتضح في حقه الصور المذكورة ويجري فيها الكلام المذكور
تتمة اذا افتى المفتي لمقلديه بحكم ثم رجع فهل يجب اعلامهم بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب ظ قوله تعالى فلينذروا قومهم وقوله تعالى ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء لهم بالجهل ومن تسليم فيما هو بصدده يدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق
شرعي هو استصحاب عدم الرجوع فلا يجب عليه كما لو قلد مجتهدا آخر بمخالفة المذهب وجريان طريقة السلف على [illegible] غالبا الانتشار
المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع به فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلدين بين رجوع المفتي وبين
علمه برجوعه مما اتى به على وجه التقليد السابق هل يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان ومقتضى الادلة التي قررناها في المبحث السابق تعين الاول ولعدم
سقوط المجتهد في تعيين مؤدى نظره فعل غيره لم يعتد به مط لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم كونه [illegible] من الطرق المعتبرة وكذا لو نهى
المقلد في الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد او التقليد ولعدم كونه ولو سلم في اصل الاجتهاد والتقليد لا يتعين على المقلد ان ياخذ بقول من يوافق على السابق الاصل

ومثله ما

في تعريف التقليد

القول في التقليد مقدمة

التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وعرفا الاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتواه في الحكم
الشرعي او ما يتعلق به لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف المبحوث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء
الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال
العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام الحجة على ذلك كله
ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا اقول [illegible] قولهم في الحد من غير حجة على القول كما هو الظ لا على الاخذ كما زعمه العضدي على ما يظهر من تعريفه و
هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بقول المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقول المعصوم لان برهان العصمة حجة على صدق قوله
كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضا ومثله الكلام في الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته كقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يخرج على هذا البيان في اخذ
العامي بقول المفتي فيلزم خروجه ايضا لان مفاد الدليل على وجوب اخذه بقوله دال على ثبوت فتويه عليه فينبغي انه حكم الله في حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول ايضا لانا
نقول انما يثبت قول المفتي على العامي فيصير في حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو باخذه لا دليل عليه حال الاخذ وان قام عنده الدليل عليه بعده بخلاف الاخذ بقول
المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة قوله سواء اخذ به ام لا وكذا الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد كاخبار ذي اليد وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها
دل على ثبوت مقتضاها في الظ اخذ به او لم ياخذ به ويمكن اخراجه عن الحد ايضا بتفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره
العضدي في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة جاز فيهما ثم تفصى عنه بحمل
التقليد هناك على معنى آخر وهو الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما كما يجري لغير الغافل والعنيد وقد اتضح لك ضعفه مما قررنا واعلم انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل
بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه لئلا يلزم الدور في العبادات من جهة ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة
فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل في دوام حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول الا ان حكمه مط هذا وقول العلامة في نهاية ان التقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان للمعنى اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه او اطلاقه على هذا شايع في عرف العامة

معناه من شرعية

في جواز التقليد في الفروع لغير المجتهد

فصل لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في
الفروع مع عدم حضور المعصوم في محل التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا ولجريان طريقة السلف
عليه من غير نكير ولان في الزام الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما بما فيه اخلال بالنظام ولعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد
باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه ولقوله تعالى في آية النفر ولينذروا قومهم المتناول للانذار بطريق الفتوى ايضا وللاخبار
المستفيضة الدالة عليه صريحا او فحوى منها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ومنها النهي
عن خصلتين الى ان قال وان تفتي الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس برايك ومنها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة الحديث
ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما دل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وقد خالف في ذلك
شرذمة شاذة فحرموه واوجبوا على العامي الرجوع الى عارف عدل ليذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعدته لغته على معرفة مدلولهما والا ترجم له
معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق
على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حذو ما مر ولو احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال
زماننا مما لا ينبغي ان يخفى لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات العامة على

في عدم جواز التقليد للمجتهد

تعليم فليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامي من الادلة المنقولة الا الايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات
الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا
يهتدون واما رواية التقليد فلا شاهد فيها في جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في قوله بها تمسك بها حقيقة كالتمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان ورود العامي
نظر المجتهد واستنباطه اقوى من رويته فمن نظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل
التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه
بعض من الاكتفاء في اثبات السنن بالفتوى وان عد المفتي من حيث النص لا من حيث الاستنباط فان ذلك كله بحسب الظاهر تقليد اذ لا يعني به الا الاخذ بقول الغير من غير
حجة قطعية كاشفة الفتوى وظنية اخذ المفتي وتعدده وانكار الاخذ لحجية هي الادلة الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق
المعتبر عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بقول مجتهد في كونه اخذا للحكم من غير
دليل عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع انه مع
احتمال ان يكون الغفلة عن نقل الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان قول المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن
المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها يعول عليها
من حيث التعبد بالنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد فيمكن التفصي عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه
باعتبار حكاية الناقل قول المعصوم لا باعتبار رأيه فانه به كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه فتدبر ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك
الامور دل على ان مؤديها هو الحكم الظاهري في حق المجتهد فهو يأخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضاها وان لم يعمل به
بخلاف فتوى المفتي فانها انما تعتبر في حق المقلد بعد اخذه به لا مط ولهذا لو عصى لم يأخذ به ثم وجد مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين واما المسائل
التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد فيها قبل الاجتهاد ولا اظن ان احدا من اصحابنا يخالف في
ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة المتقدمة الدالة عليه والكل ضعيف
في مقابلة الشهرة العظيمة ان لم يثبت اجماع مع انصراف الاخبار الى غير المتمكن فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستصحبا للفراغ اليقيني وهو
انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في
مسئلة لضيق وقت او فقد كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد في موضع الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي
على مقتضى التقليد فيما اوقعه على وجهه ان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لا سقاط حجيته
فلو اعتبر به المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو اضطر الى التقليد في مسئلتين
ثم تمكن من الاجتهاد في احديهما على البدلية ففي سقوط حكم التقليد فيهما وجواز العدول بعد التقليد وعدمه وجهان واما المسائل التي تردد فيها فان كان تردده
لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدم جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة
في نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحهما والرجوع الى الاصول الظاهرية على خلاف يأتي في مبحث التعادل ولا سبيل له الى التقليد ويجوز له التقليد في
المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي فبناء على جوازه
فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم سبق التقليد فيها مع الحاصل من التقليد او ينحصر في التقليد ويجب
الاعتماد على الاعتقاد واحتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم بعد وجدان نظره او نظر من يرجع اليه في ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا

في التقليد في اصول الدين

في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة
اي من غير حجة على القول كما بيناه علته في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان معتقدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد
المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه ولا يجوز النظر او لا ينحصر في احدهما بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد
بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان ولم نعتبر حصول القطع لبنية على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق
في نفسه الى تحصيل الاعتقاد وان اعتبر بلوغه مرتبة القطع ولهذا نرى بعضهم يعتبر الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى التقليد
نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن مرتبة
النظر بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد في حد
ذاته غير مقدور لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد او ترك النظر فيما يؤدي الى التشكيك وزوال الاعتقاد فاتضح مما قررنا انه لا
سبيل الى ما يتوهم من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله مورد التكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى
ما يتوهم من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع في الاصول فان غيرنا يبني القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع اذا عرفت هذا
فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم اباءهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه حكاية عنهم
في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الاية الى غير ذلك فلو كان التعويل عليه سديدا لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام بمحض
الالزام ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا تقليد لاهل الحق فيجوز بخلاف تقليدهم لاباءهم لان كلا من المقلدين يعتقد بالتقليد انه مقلد لاهل الحق فلا يحصل فارق

بالنسبة الى معتقدهما وتحققه بحسب الواقع لا يجدي في رد الالزام ويشكل بان هذه الايات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة اباءهم في الكفر وعبادة الاوثان
وهذا لا يوجب تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقية طريقة اباءهم وانما التزموا بها لفساد
عنادا كما يدل عليه قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وغير ذلك واما من البعيد جدا ان يكون الكفار المذمومون في هذه الايات على التقليد معتقدين بحقية طريقة اباءهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا بعد
تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح وقد اعترض على الاحتجاج بهذه الايات بانها من باب العام
المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة كلامية لا بد فيها من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ
اثبات وجوب معرفته تعالى بالنظر بقوله دور ويمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او جعل حجية ظاهرها قطعية لندرة المخالف مع ان الاشكال
عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر وللشك في حصول البراءة بالاعتقاد
التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين بالبراءة واما ما يتوهم من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر المعلوم
وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين للشك في وجوب الاخر وقيامه مقام الاول نظرا الى احتمال عدم
الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل لا يجوز عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا فالمنع من حجية الظن
فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح جريان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة
المذكورة بالثاني كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب لا خلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى
من كان مؤمنا بطريق التقليد مط تحقيقا للمسئلة وبيانا ان الذي حصل الايمان بطريق النظر فقد ادى ما وجب عليه مع امكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذا
جوز ان يكون ذلك كلامه تعالى اذ يجب عليه النظر ح في طلب الحق دفعا للضرر المظنون ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وتقريب
الاحتجاج به بضميمة ادلة التأسي وكقوله تعالى اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع فاحترزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناشي عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل بان هذا انما كان تفسيرا للعلم باعتبار الاصطلاح
فتنزيل الاية عليه غير سديد ولو كان تفسيرا له باعتبار اللغة والعرف فمساعدة كلمات اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات
العرفية ان معناه مطلق الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه كان عالما قبل نزول هذه الاية اذ لم يقل
انها اول ما نزلت عليه ص وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات للعلم وايجاد له من قبيل قول المعلم اعلم كذا وهذا يجري على الاية الثانية ايضا ويمكن الجواب عن
الاول بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم مع ثبت المقصود ولان قول المعلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك يعتبر التوجه فيما يقوله و
الاصغاء اليه وان جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون معناه ايجاد العلم ح فاخراج الاية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد ومنها الايات الدالة
على وجوب النظر كقوله تعالى انظروا ماذا خلق في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله تبارك اسمه افلا يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان
يقول بان الظاهر من هذه الايات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم خصوا بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تعالى واحاطته بالامور بملاحظة عجائب
صنعه ودقائق حكمته المودعة فيها فيتنبهوا من خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على اعادتهم بعد الموت ولئن يدعوا عن مخالفته وتكذيب رسله بعدما اتضح لهم الحق
وانكشف لهم الواقع ح فلا دلالة له على المقصود ومنها انه يجب تحصيل المعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما او
لان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث العالم وقدمه لانه لو افاد العلم لكان متضادا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر
فيستدعي الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه لانه لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله
ممنوعة مع انها لو سلمت صحة المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة واما الوجوه المستدل بها اما

حجة المجوزين للتقليد فيه

اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما وان كان
بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان
قول كل احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيده ح فيمتنع استفادة العلم من اقوال
المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشيء منها او يعلم باحدها واما ثالثا فلان علم المقلد بصدق من يقلده حكم ناشي عن اعتقاد كلية في الاستبصار بطريقه
مع الغفلة او التغافل عن عدم مدخلية ذلك في اصابة الحق وقد لا يدع المقلد بحجة التنبيه لاستحكام المسئلة في نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح بانه
معجزة او ايراد حجة جلية ولو فرض انه علم بصدقه ناشئا عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم المستند الى برهان العصمة فليس من التقليد في شيء كما اشرنا اليه سابقا ومنها
ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد عرضة للزوال لصاحبه غير مأمون على زواله بحجة مثلها مثبته بالنظر دفعا للضرر المظنون ويشكل بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند
غير صاحبه عرضة لزوال الغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذي يظن الغير في حقه اذا لم يوجد ظنه به وان اريد انه عند صاحبه في
عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوته فهو على اطلاقه ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقائد الحقة ورسوخها في النفس كثيرا اما يستند الى ملكات النفس وكيفياتها الاصلية
الاكتسابية وليس للاستدلال والتقليد كثير مدخلية في ذلك ولهذا تزايد قوة اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه الى درجة من
الايمان بحيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص وهذا ما يشير اليه قوله تعالى وتثبيتا من انفسهم وقد يكون الولع في المعاصي والشهوات على خطر في بقاء ايمانه وربما
انكان حكما منها ويقع مثل ذلك في جانب الباطل ايضا وهذا من الامور الواضحة عند ذوي القلوب والكاشفة لا بأس في ذلك فما ذكره من ان الاعتقاد المستند الى

الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال والتقليد من شانهما ذلك وان جاز ان يتخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين وتحقق الدلالة ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل والايمان معتبر فيه الاثبات للاعتقاد الناشي من التقليد وما دل على ان المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه اجاب بالصواب فيقول له كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل في قبره وسئل عن ربه واجاب كالمجيب اليه ويبقى عليه فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلت ذلك فيضربه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد المؤمن ثابتا لامكن الاكتفاء منه بذلك ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان الظاهر ان الاستقرار مجرد التحقق والتحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مع ان الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت بيانه في المتقدم فالاستقرار والثبات لا ينافي الاعتقاد ولا يستلزمه الاستدلال ولما عن الثاني فبان قول المؤمن امر هداني الله اليه لا يختص بالهداية بطريق الاستدلال وقوله الآخر سمعت الناس يقولون شيئا فقلت يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول به كما يدل عليه نسبته كالاقرار لا بيانه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا ذلك لانه اقربنا الحاذات الى العلم الله هذه الكلمة كثيرا اما بقال يقولها على ما هو الظاهر من الاخبار احتج المنكرون لوجوب النظر اولا بانه لو وجب النظر للعارفين وجوب النظر اما بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر لانه لو وجب النظر للعارفين وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت بل على مجرد حصوله او ثبوته بالعقل فلا دور وثانيا بان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال ولا بالنظر ولذلك كان ينبه على عدم وجوبه ولا كلفهم به والجواب انه لا يراد بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد ينفك عنه منصف متفطن وقد يقتدي بدلالة المعجزة على صدق صاحبها بلا ضرورة فانه فعلها عدم امرهم بالاستدلال لاستغنائهم عنه بدلالة المعجزة واما ما يتوهم من ان اكتفاءه صلى الله عليه وآله بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المسامحة والمماشاة ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع لا كتفائه بذلك من المنافقين ايضا مع عدم كفايته في ايمانهم واضافه ضعيفه ظاهرا لانه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل لوجب عليه ان يبين لهم ذلك وان لا يكتفي بالاقرار من اقر بالشهادتين لا ان يدعي انه اقرانه عن الدليل لان الاقرار بالشيء لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل لا ينافي ذلك قوله لاقرار المنافق لانه صلى الله عليه وآله انما كان مكلفا بالظاهر لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة فرض تحقق الايمان عن الدليل مع عدم تنبيههم عليه يوجب اشتمال التقصير في التبليغ اليهم وعدم اتمام الحجة على العباد وهو ظاهر السقوط منه الفساد وثالثا بان مسائل الاصول اغمض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني فجاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يفضي الى الدور بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اولا ويمكن الاحتجاج عليه ايضا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يعم بعمومه الاصول ايضا ويمكن الجواب عنه بانه عام يحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الآيات السابقة وخاصا بان المعتقد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات الآية فان الايمان هو التصديق كما صرحوا به ويمكن الجواب عنه بان الاشكال في ان المعتقد بالتقليد انما يدعي عصيانه بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بالمؤمنين وايضا يعارضه بقوله تعالى ثم آمنوا بالله ورسوله لو عزه من الآيات الآمرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايضا ويمكن الجواب عنه بان الايمان عند من نافى بنفسه وجوب النظر واجب لغيره وليس شرطا في صحته والآية انما تدل على وجوب الاول والادلة لا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل القائل منهما بالجواز تمسك بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف فهو اجماع منهم على عدم تحريمه بالآيات السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله تعالى عليكم بدين العجائز انما يريد التقليد الامر به يدل على ايجابه والجواب بعد تسليم الرواية المنع من ان المراد من دين العجائز التقليد بل الدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السماوات من غير قادر يحركها فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتياب والوسوسة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله لا تزالون تشككون وقد يجاب بان هذا الكلام نقل عن سفيان الثوري وانه قال لما سمع بعض الناس يقول منزلة بين الايمان والكفر يخرج ذلك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك ان ضعف هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي صدوره عنه صلى الله عليه وآله في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام لا الاستدلال مطلقا ولو سلم فغايته عدم الوجوب ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ابقاعه على جهة المشروعية والرجحان ليلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي يتطرق اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم ربما يؤدي الى ذلك التوغل في المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة خصوصا اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة والتزام التحرز عنه مما لا ينافي المقصود ومنها انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية وليس مسئلة القدر منها مع انه نهي عن الخوض فيه وهو يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا مع انه على القول بحجية التقليد في الاصول هل يكتفي به في اسلام صاحبه اذا حصل له الجزم بها ولا قول لا ظاهرها الاول لما مر في بعض الوجوه السابقة مما يدل عليه ولم نقف للقول الآخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول انما يناسب طريقة العوام فان ساحة العلماء بعيدة عن ذلك ثم ان البحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد

عنه

عند نفسه ولو بعد تنبيهه عليه اخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه وتمكينه من ذلك اما بالنسبة الى المقام الاول فالظاهر ان العامي ان علم بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقائده وجب عليه النظر والا كان وظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها ايضا فيتبع وجوبها عليه نظرا واما بالنسبة الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد محقا في العقائد وتمكن من ردعه عنها ولو بالتنبيه على عدم الاعلو في المعارف بالتقليد ان كثيرا من ذوي الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات مللهم فلو كان التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكونوا جميعا مصيبين مع ان وجد مصيبا في تقليده للعقائد الحقة ولم يخف على عقائده من طريان التشكيك عليها فالظاهر عدم لزوم امره بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل العقائد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة يسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر في نفسه محل مناقشة ولو خاف على عقائده من ترك النظر فالظاهر وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف به وان جاز ان يجهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول الغير المعصوم او بقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فلا يقبل قوله في المعارف بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا مما لا اشكال فيه عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه في الحد **فصل** في محل التقليد في الاحكام الفرعية مما لا علم للمقلد بها من جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق واما اعتبار عدم علمه بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع او دليل قاطع ولو بالمآل كما في المتجزي العالم بحجية ظنه فيتطرق ما يتعلق به فيما لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم بطلان ما افتى به مفتيه بالخصوص وان لم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة له فيقلد غيره في غيره وان كان مفضيا الى بطلانه لا يخصنا ومما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط والاجتهاد بين التقليد فان التحقيق ان الاخذ بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد والتقليد كثيرا من موارده فلا يتعين حصره فيهما كما وقع عن البعض لا ما اخذ له ولا لادلة الدالة على وجوبهما لا تدل على تعينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة بالعمل بها في موارد قطعي بل نقول لحصة الاصل الابتدائي هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط بعد امكان تحصيل البراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وقعه الشريعة السمحة قضت بعدم تعينه لادائه الى الضيق والعسر وصعوبة كثير من الناس عن ادراك تفاصيله واسقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل تخفيض الاجتهاد دلالة على عدم تعينه نعم لا بد للعامل بهذا الطريق من علمه بحصول التخلص ولو بالتقليد لكان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل اليقين بالبراءة من الشغل المقطوع به من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يجهله من الصورة الاولى ما اذا احتملت الواقعة التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهة قبل مراجعة الادلة او التفاوت في العلم ان المقام مقام الاحتياط فلا يجري الاحتياط بالفعل او لعدم وفي التخالف فصد القربة من جهة نفس الفعل او من جهة عنوانها الاحتياط به على اشكال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل من بعد تهيئة الوجه اجتهادا او تقليدا اولم يثبت صحة عدم فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به او معتبرا لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبادة غير داخلة في الدين ويدل عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بما اذا علم خروجه من الدين فيه تخصيص بلا مخصص الصورة الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا التحريم من الاحكام الثلاثة فله ان يأتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل خلاصا عن الاجتهاد والتقليد لو قصد به الوجوب التخييري من حيث تادى الاحتياط الواجب به فيتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلنا مسقطا للوجوب بهما لم يتجه ذلك ومنها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مر ومنها ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة او بينهما وبين الندب فله ان يأتي بالفعل او يتركه لا بقصد الرجحان ومنها ان يدور الامر بين كون الفعل راجحا او مندوبا ولو على وجه التعبد مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة للاحرام بناء على عدم وجوبه بالوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل بقصد القربة ومنها ان يدور الامر بين الوجوب على وجه العبادة والتحريم من جهة التشريع فيتجه ان يحتاط بالفعل على جهة التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر الاحتياط دفعا للتوسعة لا يتمشى الا بجواز الامتثال على تقدير الوجوب او التحريم ولا يجب عليه فيما اذا ان جاز تركه ولا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب ايضا لحاجة المقلد اليه **فصل** يعتبر في انعقاد التقليد شرائط يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرائط المعتبرة في المستفتي فامور منها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال الجنون وان نص والتقليد حال عقله ثم لو قلد حال العقل ثم جن استمر التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولو نفت عنه غير غالبا عليه ويظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا او قلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم يلزم الاعتاق عليه في عدده عند من يمنع منه يجري على القول بكونه تمرينيا ولا يجري على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ويتفرع على تقليده شرعيا او تمرينيا او نحوه بعد البلوغ اذا طوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره لكونه دوريا لا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما ولا يعتبر في صحة التقليد معرفة الحكم والايمان بالنسبة الى فائدة الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر فيقدم بناء للعلم بتفاصيله ومنها ان يكون عالما بجواز تقليد من يرجع اليه في الفتوى ومتى كان بان طريق علمه بذلك فلو قلد من لا يعتقد جواز التقليد مطلقا او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف له خلافه ومنها ان يكون المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف لعدم كونه اخذا بقول مفتيه لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود او بمنزلة الشائر والمرتد الذي لم يقبل منه الاسلام بعيد ترتب احكامه عليه بظهور الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته ومنعه لما اخذه عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا قلد في اباحة

حجية التقليد
منه

ومنها ما اذا دار الامر بين ... العمل عبادة ... ان يكون ... ومنها ان يكون ... فانه لا ... الامر ... للتقليد مع ... بعد العبرة ... الوجه

ومنها شرائط المقلد
ومنها شرائط المفتي

ما اختلف في اباحته اذا كان في لوازم محرما وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لابتها اذا استبصر تعبده ونحو ذلك ولو
قلد الكافر في احكام وصنعته من ملكية او صحة او فساد لاهل مذهبه من يصح تقليده في مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي قلده فيها حال كفره فيحكم
بصحة عقوده وايقاعاته وبيتم تلك الاحكام الى حال الاسلام لو اسلم ما لم يمنع استمراره منه كالبقاء على نكاح المحارم او على ما فوق النصاب في هذا الباب بقا
على نكاح زوجة لاط باخيها قبل النكاح لا يقدح في ذلك كونه عندنا مغايرا على الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وتحريمه لابيها وبين تحريم الاستمتاع كا
لا يتفق مثله للمسلم ولو في صورة التذود وشبهه وان الصحيح هناك لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد اختصاص
ذلك بالكافر المعتقد لحقيته واما الكافر المعتقد لخلافه بين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذا المخالف فاطلاقه لاهل مذهبه غير بعيد على الكافر بالحكم
بصحة عبادته اذا استبصر بعد فعلها على ما استفتي واما الشرائط المعتبرة في المفتي فمنها الاسلام والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف
وان احاط بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها بل ولو علم بالقرائن ان ما افتى به هو مؤدى نظره في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجيته
نظرا لاختصاص بعض الادلة بالمؤمن وانصراف الاطلاقات اليه نعم يجوز التعويل على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها بغير النقل مع حصول
الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في ذلك كله وكذا لا عبرة بفتوى غير المؤمن من فرق الشيعة وان اجتمعت فيه بقية الشرائط حتى العدالة في مذهبه فيما
فيما خالف الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق بفتواه غالبا لانه اما ان يكون قائلا بحجية قول من لا يقول المؤمن بحجية قوله فربما يستند في فتواه الى قوله مع
القطع بفساده او ينكر حجية قول من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه لان الناس مأمورون بالتمسك بالعترة وعند
بمن يتمسك بهم بخلاف من يتمسك ببعضهم او يقتصر على التمسك ببعضهم فانه ليس متمسكا بهم واما ما قيل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة على تصحيح
ما يصح عنه فمن الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على روايته جواز تعويل المقلد على فتاويه لان تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم
الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في العمل بها فيتدارك ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوى فانه تعبد محض فيبقى التعويل على فتوى
بلا تدارك وليس في ادراجهم له بالفقه ما يدل على حجية فتوى بعضهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى مشروط بالعدالة وثبوت الفقاهة مشروط بها
ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان اجتمعت فيه بقية الشرائط لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق اولى ويعتبر قطعا انه في حق
نفسه في ظنياته وجهان ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان اجتمعت فيه بقية الشرائط لجواز قوله بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد ولا اثر للبناء بناء
على شموله للفتوى ولو علم بتحرزه عن التقصير في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص فتوى فوجهان من الشك في حجيتها والعدم فيتم قاطع عليها فيقتصر على حجية
ما قطع بحجيته وهو فتوى العادل ومن ان العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة الا ان يقال
لوصف العدالة مدخلا في حد ذاتها او لجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة الشاهد فلا يقبل بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب
الشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع قبلت عنه كما نقبل في المقام لو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة
فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم ما اصل الذكر والانذار ونحو ذلك الاخبار الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه
وبين غير المؤمن بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق اية النبأ بناء على شموله
للفتوى كما هو الظاهر ويدل عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل آلذكرين حرم الاية فان مرجع الفتوى الى الاخبار عن حكمه تعالى بل الاخبار حقيقة لها سواء
ما كان بصيغة فتوى باعتبار زايد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا فتوى ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم
لقوله تعالى والفاسقون هم الظالمون والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم ثم على تقدير عدم جواز التعويل على فتواه
فهل يجوز له افتاء من يرى عدالته ويعول على فتواه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي دون ما
لا يعلم لوصف العدالة مدخل في ذلك دون ظنياته فانها انما تعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واما على ما هو المفروض فافتاؤه له في قوة ثبوت الحكم في حقه
والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو كان فيما طبقه مما لا يوجب الفتوى في مذهب المستفتي
جاز له الافتاء مطلقا لثبوته في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان لشك في ثبوتها فان ثبت عنده قبل
الشك استصحبها والا الحقه بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل بحكم العلم بعدمه لدلالة الاصل عليه هذا وقد
التحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان اية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شمولها الفتوى كما هو الظاهر لا على منع الابتداء بالبناء على ما يعني
الغير العادل اذا لم يتصف بعدالة الفتوى فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل على فتواه لا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد
اذ الفرض عدم اتصافه بالفتوى لكن الفرض مع بعده مما يبعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق الفاسق
واما مجهول الحال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا فيحتمل جواز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن
معه بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه رجع عليه بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا مع الامن مما
يرجع اليه وجهه واضح مما مر في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتد به في عرف الفقهاء فلا
يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد لحجية ظنه اذ الفاضل بالحكم اقتصارا فيما يثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع معه
بحصول البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم اية الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم بطريق معتبر شرعا فيتناول المقام ويمكن دفعه بان عمومه
معارض باية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة فان المستفاد منها تعيين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما بل المتجزي اذا كان عالما

بنادر

بنادر من المسائل بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل ولا مرجح لتحكيم احدهما على الاخر تعين التوقف او الرجوع الى فتوى المجتهد المطلق تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها
ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للشاذ فاجاز الرجوع اليه مطلقا ولا يبعد ان يكون مما حكاه الشهيد في مسئلة الشهرة
عن بعض الاصحاب من ان الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يقلدونه في الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون الحق هو الجواز لما تبيناه سابقا
ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاجماع على عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد
مطلقا وح فلعلهم كانوا لا يعولون باجتهاد احد في زمانهم ولا دليل في جواز تقليد الاموات مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بمخالفته وهؤلاء على تقدير عدم كونهم
مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم وكيف كان فالاقوى هو الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي
الميت فان منها الاجماع وانتفاؤه في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت المرجح في حقه وهو اليقين بالبراءة معه دون غيره
ومنها اية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها اية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا يكون الا حال
حياتهم ومنها حديث ابان وهو انما يدل على حجية فتوى من له استفتاء فيختص بظاهره بمن قلده حال حياته ومنها الاخبار الدالة بفحواها على حجية فتوى من افتى الناس بعلم
وهي انما تدل على حجيتها في حق مستفتيه فيختص بظاهرها بمن استفتيه في حياته ولو سلم ان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة
العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا على خلافه مما يوهن شموله له ويقدح في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية الثاني الاجماع المنقول على
المنع حكاه غير واحد من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما مر تحقيقه لسلامته عما يوجب الوهن فيه فان القائل بظهور الوهن اليه من جهة وضوح الخلاف وتقدم
ان الخلاف في المسئلة شاذ فلا يحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك ايضا بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افراد
واجلاها الموهمة للاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة واحتج الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول
ذهب في المقام الى الجواز واجاب عن الاحتجاج بهما بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم الجواز وقاعدة انسداد باب العلم قطعي قاعدة
على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه
اقول اما الاول فمنشأه ما نبينه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واما الثاني فبان القاعدة المذكورة ان كانت ظنية فاثبات حجية الظن بها واضح
البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد لعدم تنقيحها بين اصحاب الائمة وهي من المباحث الحادثة اقول كثير من المسائل
الاصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين في عصر الائمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة وغير ذلك فاستبعاد انعقاد الاجماع على المسائل الاصولية بلغ
مطلقا مقطوع الفساد ان الحاجة الى تعلم الاحكام ومسيس الحاجة الى البحث عن الطرق المقررة اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا و
اكثر اهل تلك الاعصار لانهم مع شدة المراقبة وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفق في حقهم غالبا والاختفاء في اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد
ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتاخرة بل كان متداولا في عصر الائمة كما اعترف به الفاضل المذكور وغيره ويدل عليه الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت
ولا ريب ان هذه المسئلة من الجزئيات الظاهرة لتلك المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات
فان تفاوت تلك الاعصار وتفاوتهم متقاربان في ذلك وح فاي بعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات بحيث يستكشف به عن قول رئيسهم حتى يتجه تطرق
المنع الى الوثوق بنقل ناقله ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى يجري في جانب الشهرة ايضا وكانه ترك
التصريح به للوضوح ومنها انه ان كان وجه المنع ان دليل حجية ظن العامي وان كان من قول الميت هو قاعدة انسداد باب العلم اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على
عدم الحجية فلا يحصل الظن بهما فمنشأ الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وان كان الوجه تنافي الظنين في نفسهما فضعفه ظ لتغاير موضوعهما فان
الظن باصابة الطريق لا ينافي القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما عرفت عبارة عن الاخذ بما هو قول المفتي ورايه وهو انما
يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي حال الاخذ ضرورة ان المفتي لو زال عنه الا ترى انه لا يصدق الاخذ بمال زيد الا على اخذ ما هو ماله حال الاخذ لا ما كان ماله
قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتي فاذا لو حية عدم صدق الاخذ بقول حي حقيقة وثبوت رايه الثابت حال الحياة بعد زوالها مما من وجهين
الاول ان الطريق الى اثباته منحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع لانه كان في حياته لاحد اهله وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه
هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقومات حقيقة الانسانية عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في سائر انواع الاستحالة فاذا ثبت
تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب وصفه الثابت قبل التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل
ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحياة والعلم الطارئ
كما يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رايه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد
بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له بها لا قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف ذلك له في القيمة لكن لا يجدي في تقليده قبل قيامها سلمنا لكن الاعتقاد
الراجح المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقائه بموافقة العلم الطارئ له فيستصحب بقاؤه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقة علمه لظنه وزوال الجزء الفصل لا يقدح في
حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح مع تجويز النقيض لا تقوم الاعتقاد الراجح جنس للعلم والظن يتقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض و
تجويزه فاذا ثبت زوال الفصل بقي الجنس لا مانع من بقاء الجنس عند انتفاء ما يقوم به فثبوته في ضمن العلم الواقع للظن المتقدم عليه ثبوت شخصي لا استمراري
فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل هي في الاستصحاب نقيب لانا نقول العبرة في البقاء والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون الدقائق الحكمية ولا خفاء في ان
الاعتقاد الراجح المانع من النقيض عين ما هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثر شبهة المنع بحكمه حكم اللون الضعيف اذا تكامل واعترته الشدة فان العقل وان عمى

فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعدونها على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق تكامل وشدة وح بن
بزعمهم بقاء ذات الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضده العقل في البعض فيجري فيها بحكم بوحدة الشيء في الحالتين
عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انا نجد هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذ يشكو الظاهر تعدده والمجوز التقليد هو المنع من النقيض لا امتناع تحقق
الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كان الاصل بقاء الاعتقاد كان الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيتعارض
الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض لان الكلام في ثبوت منع خاص معلوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب لا
يتعين بالتعيين الاجمالي في غيرها ثم دليل على انتفائه سلمنا لكن المفتي قاطع بالاحكام من حيث انه وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على
القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقاؤه بعد الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال الطريق خاص عند
الظن بالواقع لا يقدح في بقاء العلم المؤدي لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطريق سبب احداث
للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان تتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بعدم فقد الطريق الحادث فكان الاصل
بقاء الاول كذا الاصل عدم حدوث الثاني سلمنا لكن لا نسلم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتوى ولو قبل
الاخذ مجازا او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا لفظي وزوال العقد انما يوجب زوال وصف الفقيه لا زوال ذات المقيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي
للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم الواقعي في حقه والدليل المذكور انما يمنع من التقليد في ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم
القول بالفصل لانعكاسه من الجانبين ثم ما حققنا في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه ظان في مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك
فيها ولم يعلم بما ذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع ولم يتعين عنده
المخبر الرابع ان المجتهد الحي اقرب في النظر الى اصابة الاحكام الواقعية من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا بالاقرب الى الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة
امران الاول ان الحي يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يطلع اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار وتلاحق الافكار فيكون اقرب الى
الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يمكن في حقه الرجوع والاعلام به بخلاف الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب الى
الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه بالمدارك واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا
يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميت لا يتعذر الخطاء لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه قد يعدل عنه لشبهة يظنها هذا مع ان حجية تقليد
تقليده لما فيه من اثره مدار الظن فلا يجب تحري الاقرب الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويضعف بعدم
اعتبار قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الا
من ان الاتفاق المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول بقول معلوم النسب حيا كان ايضا ولهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد
بقول من يحصل الكشف بقول غيره مطلقا ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان للدليل القاطع فلا حجية له بخلاف الاحياء
فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عن ذلك لكان اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى
في التعرض لها حجة القول بجواز تقليد الميت مطلقا امور منها الاصل ومرجعه الى استصحاب جواز تقليده السابق حال الحياة وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه الثالث
ممن يثبت جواز تقليده حال الحياة فيستصحب وحينئذ الوصف الاول لم عوارض
النفس والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب والجواب ان العدد الثابت في حق من هو حي فقلد
معاصر له لا امتناع تحقق الجواز في حق المعدوم فيمنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب في الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط فان
ثبوته في حق المعدوم لا ان مجرد الجواز لا يكفي في الحكم بالثبوت فان الادلة انما ساعدت على الاثبات في حق المعاصر فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على اثبات
الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة باعتبار كونها موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها
كما مر تحقيقه في محله ولا حقيقة في ان الايات والاخبار الدالة على المقام انما تدل على جواز تقليد الحي فيختص موردها بحالة الحيوة فلا يستصحب الى حال الموت والاجماع الثابت تقليد
هنا انما كاشف عن صحة تلك لظواهر ومستند اليها فلا يزيد مفاده على مفادها ومسئلة الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض حجة اذا قطعنا النظر
عن تلك الادلة لا بناءها على انسداد باب العلم واما مع اقتناصه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضد باصالة الاشتغال
قد دخضت الى التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به ومنها ما ذكره بعض الادلة الثالثة اقول وبهذا يظهر الجواب ايضا عن بعض الروايات الدالة
على جواز الاخذ بقول الميت وقد مر التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن في
حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان واما الكبرى فلانها قضية انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة
امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية فنحن نوجبها من غير نظر الى طريقة السلف والخلف من العالم والجاهل والشريف والوضيع عليه لسبق
حاجتهم اليه بوفرة دواعيهم عليه وانكار بعض من لا يعتد به لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة اهية فما نقول مثله لجماعة من المنتسبين الى الاسلام
حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة اليقين لشبهة فاسدة خالجت اذهانهم فكما ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل
بالضرورة فكذا انكار البعض لجواز التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد اولا انما هو الرجوع الى من يتعين الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة
كالمجتهد المطلق الافضل الاورع الحي المتذكر لمستند فتوى المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالخبر المحفوف بقرائن الصدق او المباشرة الكاشفة عن ذلك

ان جواز التعويل على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة والمراد بالمجتهد كل متمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة التي يعتد بها في عرف العلماء سواء كان اصوليا
او اخباريا وانما الغالب حينئذ تمكن العامي من معرفته والعلم به بحصول العلم بذلك المعنى في غاية السهولة حيث ان منهم من يكون في ذلك الى اخبار جماعة يثق
بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجة عليه ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا يقطع بجواز الرجوع اليه
الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الا على الاعدل الغير المتذكر لمستند الفتوى بعد الرجوع الى الاول في جواز الاخذ منه مع عدم التذكر
للمستند ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون متذكرا المستند منه الفتوى بالخصوص في جواز الرجوع اليه في جواز الاخذ منه ثم قد يبتني الى
ذهن المقلد شبهة يقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف في تعيين المجتهد والاعلم والاورع فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا
للبراءة اليقينية ومع تعذره يعول على الظن بذلك على الوجه الاتي فقط ما حققناه ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز
التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الاصولي والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت مع ما في التطرق الرافعة واكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل
على الظن كالمجتهد وذلك لما عرفت من قضاء الضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام
عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفنا ان الغالب وجود في كل عصر وتمكن المقلد من العلم به والرجوع اليه فلا يتم فرض انسداد باب العلم
في حق المقلد غالبا حتى يدعي انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف
بالاحكام بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق دون تقليد من يفيد قوله الظن
بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية كلامه عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم
يذهب اليه ذاهب على الظاهر لو فرض ان ظن المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون حينئذ مخطئا في هذا الظن اذ
الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به والحكم المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا
لكونه مشهورا فيحصل الظن بخلافه ومنها ان التقليد انما شرع للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه يعول على قول من يتبع الادلة ويعرف مفادها حال كونه
ممن له اهلية ذلك وهذا مما لا يعقل بقاء جواز التتبع وعدمه مدخل فيه فيتنقح المناط ويثبت الجواز في الحالين وايضا اذا ثبت ان ما ادى اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي
وامكان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مطلقا فان حكم الله في الاولين والاخرين سواء ولو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون ناسخا له وهو باطل اذ لا
نسخ بعد النبي اتفاقا والجواب اما عن الاول فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد جواز الفارق الذي ذكرناه عن احاطة المتاخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن
الثاني فبان الاولين والاخرين انما يتساوون في الاحكام الواقعية دون الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما
عن الثالث فبان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله بزواله لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما قررناه من المنع من تقليد الميت انما
هو في تقليد الابتدائي كما هو الظاهر واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين واما استدامة تقليده المنقطع حاجته الى حال موته مما حكي ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت
الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظاهر الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد مطلقا ادلم
يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر التعويل على قولهم وقضية اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم بعدا التعويل على قولهم وعدمه
كذا الكلام في البواقي لما في الالزام باستئناف التقليد من الحرج والضيق على المقلد لكثرة ما يحتاج اليه من المسائل سيما مع تقارب موت المفتين وذهب بعض
افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه بان التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقائع الخاصة
التي يلتزم فيها به فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع من تقليد الميت وفي نقل الاجماع عليه
فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن الاول فبان المستفاد من ايات المقام واخباره جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق
فيستدل من ثبوتها في حق المقلد بقول مطلق وهذا ايضا مما لا مانع من الاجماع والضرورة القائمين على جواز التقليد اما قضية انسداد باب العلم فهو وان امكن فرضها
فيجيبها اصل العدم على ما ذكره القائل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوته لقيام غيره من الادلة على جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت
ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامي ولو تنافل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنونا او مطبقا ففي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك لعموم بعض
الادلة السابقة واما المجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد مطلقا على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المتاخرين قد توهم في المقام تفصيلا ركيكا
فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حياته والا لم يجز الرجوع اليه بعد موته واستدل
على الاول بان فتويه على الفرض المذكور تكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواياتهم والرجوع اليهم بان عدتهم
منه دعوى عليه ولذا اورد عليه كان الراد عليهم بان اصحابنا الذين تاخروا عن زمن الائمة كانوا يرجعون الى فتاويهم عند عوز النصوص وذلك لما ظهر لهم من حالهم من
تحفظهم في الفتوى من محكمات الاخبار فكانوا ينزلون فتاويهم منزلة الرواية ويعملون بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الحجة
يتحلل الى الفصول اما الاول فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية النباء المفيدة بعد ضميمة الاصل لعدم قبول
خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق شرعي اعتبارها شرعا والجمع عليه في حجية الاخبار يوجب ترك العمل بكلها او جلها ومن ثم بما على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار لسقوطها
الضعيفة ما لم يقم عليه اثر ولا رواية محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع فاسد في المقام واضح فان الفقهاء العاملين باخبار الاحاد في تعيين ما هو
الحجة منها اراء مختلفة ومذاهب متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوفا بامارات الوثوق مطلقا وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي تعدد رواته عدولا
واخرون الى حجية مطلق الصحيح وتعدى بعضهم الى القول بحجية الحسن واخرون الى الموثق واخرون الى المنجبر بالشهرة واخرون الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك

في جواز تقليد المفضول

من الاقوال المتم في معرفة الرجال وفي وجوه التعادل والتراجيح ايضا مذاهب عديدة وبالجملة فوجوه اسباب الاختلال في هذا المجال واستفاء دليل قاطع على الاعم
على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر الانكار والاشكال فاتضح ان محكمات السنة ليست بمعلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح له ولا للمقلد الاعتماد على نقله
الا لقضية المبت منها بالمعنى بل التحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية وباخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة
لزم العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل بين اشرح واما الثاني فلان مورد الرواية رد الحكم دون الفتوى والفرق بينهما
ظاهر ولو سلم التعميم فالمقصود تعين العمل بقول الحي فلا بد من تخصيص عمومها باحد هذا ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان يرجع الى المرجحات الخارجية ففي
انما تساعد على الوجه المختار واما الثالث فلان اخذهم بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات والمكروهات فلا يدل
على المدعى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول قول جماعة ولا حجية فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين والشهيد واضرابهم عدم الالتفات
ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتوى عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل على جوازه مع عدم الاعواز كما هو الغالب في محل البحث ومنها انه لا يكون
مجتهد الخ ... افضلية في الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع

[illegible]

في تقليد الافضل وما يجب طلبه

[illegible]

في ... التقليد

[illegible]

فصل

[illegible]

خرج ما خرج منه بدليل ويبقى نفيها في صورة ما لو ادعى الاجتهاد ولم يقطع بثبات دعويه مع العدالة او لم يظن به في وجه اذ لا دليل على خروجه وجوابه بعد
تسليم شمول الاية لمحل البحث انها انما تفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون المسئول منهم في جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت كونه من اهل
الذكر اذا ثبت كونه مجتهدا فاذا توقف ثبوت كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور ومنها اية النبأ فانها تدل باطلاقها على قبول نبأ العدل
فيما لو اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل في مبحث خبر الواحد فلا نطيل باعادته **فصل** اذا قلد المقلد من ثبت عنده
جواز تقليده في جواز الرجوع الى من جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه كمن قلد الافضل في جواز الرجوع الى المفضول ومن قلد حيا في جواز
تقليد الميت مع التمكن من تقليد الحي جاز له تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميت وذلك لمغايرة كل من مسئلتي جواز تقليد المفضول
والميت لبقية المسائل فيجوز الاخذ فيهما او في احديهما بقول الافضل والحي وفي غيرهما بفتاوى المفضول والميت لا يقال اذا كان من مذهب المفضول والميت عدم جواز
تقليده مع التمكن من مراجعة الافضل او الحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب مؤدى نظره في حق من اراد تقليده لقصورها في الحقيقة على غيره فان
التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما ثبت المفتي في حقه ويبين له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص
كالمسافر او الحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به ولهذا ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه به بتقليده فكذا اذا ادى نظره
الى ثبوت الاحكام التي يستنبطها بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل والحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان
المذكور لانا نقول ان اريد ان المقلد ليس له تقليد المفضول والميت المانعين من تقليدهما بعد تقليد الافضل والحي في جواز مراجعتهما فهذا فاسد
قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجية قوله عنده والعمل بما يفتيه له كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده وانتفاء القطع به في المقام واضح
وان اريد منع الافضل والحي من يجوز المراجعة اليهما فمع كونه خارجا عن محل الفرض اذ الكلام على تقدير التجويز مدفوع بان تعيين المفضول والميت لحكم
الواقعة ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل والحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي و
منعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من اجاز له المراجعة اليه وبهذا يتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلي باجتهاد وتعيينه له
باجتهاد اخر وبين حكمه على عنوان خاص باجتهاد واحد فهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا في حيوته في جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده
بعد موته اذا قلد فيه حيا اجاز له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب تقليده بعد الموت وعدمه لان الثاني
ان يكون مخالفته في المنع وعدمه لبطلان تقليده في تلك الواقعة قطعا اما في القسم الاول فلانه ان استصحب تقليده فيها بفتوته بالبقاء لزم توقف الشيء على نفسه
بالاستصحاب انا نعمل به بالاحكام وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه في محله واما في الثاني فلاستلزام صحته بطلانه فيتعين عليه تقليد الحي فيه فان اجاز له البقاء
على تقليده كما هو محل الفرض جاز له ذلك في غير تلك الواقعة من الوقايع المحتملة في لقط البقاء وان منع منه بطل في الجميع لا يقال حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الميت
حكم واحد لا يصلح للتفصيل فقضيته مستنده ايضا ذلك فتقليده فيه يستلزم البقاء على ما قلده فيه من المنع من البقاء ايضا فان التقليد على ما مر في الاحكام
العامة لا في خصوص كل مورد من موارده الا انا نقول انما يصح حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن فيها البقاء اذ تعميم الحكم الى المورد الذي يمنع فيه البقاء
غير معقول فان ذلك تخصيص فتوى الحي بالبقاء في غير ما قلد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع ان قضية كل من قوله ومستند العموم ليس
باولى من تخصيص ما قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسئلة المنع وان كان قضية كل من قوله ومستند العموم ح ينبغي تقليده له في هذه المسئلة
بتقليد الحي ببقائه ويبطل تقليد الميت فيها في عدم بقائه في ذلك للتدافع ويبطل في غيرها
ايضا ببقاء تقليد الميت فيها في المنع قلنا حكم الميت بالمنع من البقاء حكم واحد لا يختص ثبوته في نظره بغير مورد المنع من البقاء لعموم دليله وانتفاء المعارض في حقه
بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضي البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن فيها البقاء ظاهرا وحيث قررنا ان مورد التقليد انما
هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفراده فليس للحي القول ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليدين
متخالفين في حكم موضوع احد بالنسبة الى فردين من افراده في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق على رجوع المفتي و
شبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق ولا يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه الثاني من
السؤال يختص من المقلد ولو بقي للمجتهد العمل بقول المجتهد بالمنع مط فمورد دون مورد والاول يختص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا يختص من المقلد
الثابتة بقول مطلق ببعض موارده فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وكذا الحال في مسئلة البقاء على تقليد المفتي الذي عرضه زوال غير الحيوة من الشرائط كالايمان
والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على نقد بمه قال وظيفة المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرائط في البقاء وعدمه وان قلد الفاقد مثل فقده في المنع ولو
مدة قلده في البقاء لم يكفه ذلك في الحكم بالبقاء لكونه مردودا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرائط منه فلو افتى له بالبقاء وقلده منه فهل يبقى على تقليد الفاقد في مسئلة
البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها وجهان من عدم جواز تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم يتنافيا الحكمان وقد
عرفت مما مر ان الثاني اقوى **فصل** المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا في مقامين الجهر والاخفات والاتمام في محل القصر وكلامهم هنا
يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في
المقامين وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا انه لا يساعده ارادة التخصيص بالوضعي الثاني ان الجاهل المقصر غير معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت
او وضعية في غير المقامين وهذا امتن من سابقه والوجه في اطلاقهم القول بعدم المعذورية وضوح امر القصر مع مراعاة ما هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم
الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتسامحون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلجئون في مقام الاعتذار بعدم

مساعدة التوفيق بانهم ادبائهم متشاغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذوريتهم الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف مع
التمكن من استعلام التفصيل كاف في ثبوته على المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم
بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالي بثبوت كثير من احكام في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من معرفتها
هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه مدار حصوله كما في سائر الشرائط التي تعتبر في التكليف
ومن هذا البيان يظهر وجه المعذورية في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام في محل القصر لان وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان
الجاهل المقصر فيهما ولا ببطلان صلوته الا ان يكون تقصيره بحيث يفوت في حقه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة ولو فرض كون الجاهل غافلا عن
اجمال التكليف الا انه حصل في الاحكام قدرا اطمئن نفسه بان فيه الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما اشبه ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة الى مرحلة
التكليف ولا يخالف في ذلك احد من العدلية لكن لما كان الفرض نادرا اوردوا الكلام على ما هو الغالب مشددا في ذلك تغليظا عليهم على المعذورية بتقصير الجاهل
في امر العلم واعلم ايضا ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد له وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة وظاهرهم البطلان
وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعدها العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين ان حكم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية
الجاهل الا في المقامين وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وعدمها
اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم في صحة عبادة العامي اخذه من المجتهد مط
وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في عموم عنوانهم نظرا الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق
العنوانين وذهب المحقق الاردبيلي الى الصحة مع موافقة الواقع وذهب المعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن مسقطا لوجوب التقليد مقصرا في
الرجوع الى المجتهد فحكم ح ببطلان عبادته وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية مخصوصة فهناك صور عديدة منها ان يأتي بها على ما ثبت عنده
كذلك بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد فلا اشكال في صحة عمله ح سواء بقي على علمه او اختلف المدار بان عدل عنه ما لم يعلم بالخلاف ومنها لو قطع ببطلان الطريق كما
لو عول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف له خطائه في النقل وعلم كلام المفتي او الناقل ثم انكشف له عدم ارادته فانه يحكم ح بفساد العمل اذا كان المخالفة فيما لا يعذر
فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي واعاده وقد سبق بيانه في مبحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهليته للاجتهاد وعدمها استصحب الحالة
السابقة منهما والاحوط الرجوع الى اهل الخبرة ولو جمع ح بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان اتى بالعمل معولا فيه عليهما معا ففي جوازه اشكال منشأه عدم
كونه اخذا بشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج لا يقين بالبراءة معه ولو اتى بالعمل معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه واقعا من الاجتهاد او التقليد لو جهل جوازه
لاخذه بما يجب عليه الاخذ به واقعا وان جهل بعينه او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان يأتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعا سواء كان معتبرا في نفسه او لا
ولا ريب في بطلان العبادة ح لفوات قصد القربة ومنها ان يأتي بالعمل على ما ثبت عنده بطريق غير معتبر كما لو عول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية
كتعويل كثير من العوام على ما يرشدهم اليه اباؤهم وكبراؤهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق او
المجهول او الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع حصول العلم له بنقله او اتى بالفعل معولا فيه على ظنه او حكم معتقدا
جواز التعويل عليه ثم ان استمر على ذلك الى ان مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله واما صلوته على دينه ثم ربما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق بماله او بوصيته كما لو
اوصى بان يقضى ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاتي وان تنبه واستبصر وجب عليه ان يتطلب حكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد ح
فلا يخ اما ان يعلم بموافقة عمله السابق لمقتضى اللاحق او مخالفته او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظ اذ التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه
عنده حتى نية القربة وليس هناك ما يصلح ان يكون مانعا من صحته بحكم الفرض الا عدم استفادة العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة
ذلك بعد موافقته للشريعة السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل وغيره ونفي الباس عنه مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث وسيأتي التنبيه على
بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل في ذلك مع خلوها عن الاشارة اليه بالجملة
وعلى الثاني لا اشكال في بطلانه فيما لم يتبين اغتفار الجهل فيه كالجهر والاخفات وسيأتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت عملا بالحجة
بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت لو ثبت ان المقام مندرج في عمومها ولنتعرض لادلة القوم فنقول احتج القائلون بمعذورية الجاهل
بوجوه منها الاصل فان اريد به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ من المجتهد فهو راجع الى ما سيأتي في الوجه الثالث وان اريد به اصالة براءة الذمة من تعيين
الرجوع الى المجتهد فان اريد بذلك مط كما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيأتي التنبيه عليه في ادلة المانعين وان اريد ذلك بالنسبة الى غير المتفطن ما دام غير متفطن
فمسلم لكنها ساقطة عليه وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان بقي محل التدارك فم اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم علمنا
لا بد من استعلام حال العمل ان كان واجبا بطريق معتبر ليتدارك على تقدير الفساد والسر فيه ان الوظيفة الواقعية للعامي في امثال زماننا وهو زمن انسداد باب معرفة
الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجتهدين فغفلته عن ذلك واتيانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يسقط عنه ما كلف به اما من الاتيان بمؤدى
فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها
مسوقة لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف من واقعية متعلقة بمواردها الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ وهي
بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بموردها الواقعي وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق
عليه الطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة فعلى القسم الاول لا كلام وما شبهها مقامه مط او عند تعقده

وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقائه وقد يزول مع انكشاف الخلاف على عدمه فان استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك ان كان ذا حيا وبقي المحل وحيث يقوم دليل على عدم وجوب التدارك فذلك مسلم لاحد امرين اما لتوسع الامر عليه شرطا بما اذا لم يتفق صدوره لكن من المكلف فيكون الماتي به مسقطا للامر الواقعي او نا تعارض لقدر الامتثال ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا استبصر بعدها فيه والثاني لتوسع في الماهية الماتي بها بحيث تتناول الماتي به وتندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من تذكر بها قبل الوقت لانها فيها حيث يحكم بالصحة وصلوة جاهل وجوب النجاسة ومن سهى عن غير ركن الى ان تجاوز المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك او عدم جزئية للماهية الواقعية عند طرو السهو والجهل فالماهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو وجهل او علم كما انها قد تختلف بحسب اختلاف احوال اخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر الموثق او المجبر بشهرة ثم شك وظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية ثم شك وظن عدم الظهور وقلد العامي لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم بقائه على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه للشرائط ثم زال علمه وتجدد له الشك في ذلك لابتناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على زوال العلم باصالة بقاء اثر الطريق السابق فيها وقس من الاعمال على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتويه ولا فرق في زوال العلم بين ان يطرء بسيط مدركه وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن المبنى على حجيته في نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر من اية او رواية لا ظهور لها فيه واقعا او اعتقد العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له فساد الطريق الى ان تعذر التدارك كصلوة العيد فالامر بعد بقائها في البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم تثبت ما مر مقامه عند تعذره ليكشف به عن حكم الواقعة ويبني على مقتضاه فان وافق الطريق السابق احتمل الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل على وجهه وكونه اخذا له حين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في جهة العلم وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزمه التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل منه لانكشاف وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة حين عمله بها واقعيا ايضا لان للواقع مراتب باعتبار تبدل الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف فانية كل مرتبة بالنسبة الى سابقتها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف ولا هو الصلوة الواقعية ان كان فعليته مشروطة بمساعدة طريق معتبر عنده عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي الى كونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا لسطح كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتغايران على تقدير عدمها فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي المحل لارتفاع العذر المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه مقامه مع من ظاهر الكتاب وقول المعصوم المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدلين او كان معتبرا بعد تعذر العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا كفتاوى اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم سابقه ثم ما ادى طريقه الظاهري الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد غير المجتهد فادى فيها على فان طابقت الواقع تداخل الامتثالات والا تغايرا ومتى انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب التدارك مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان الواقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما واقع الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد استجماعه للشرائط المعتبرة في حق كثير من العوام فينبغي للرجوع اليه بناء في الشريعة السمحة ومقتضى هذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد للغافل والمقصر وفساده واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاختبار او القرائن او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالظن طريق المعرفة ومنها ما في بعض الاخبار المنع من الرجوع الى الغافل على دينه فما ظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسائط الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع لتبين ظاهر العدالة الفعلية ومنها ان الماتي به متى وقع في الخارج على وجه لزم حصول امتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا عن المجتهد فيه وهذا الدليل يجري في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه واما في حق غيره فلا ينتهض الا اذا قلنا بعد تعين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه على القول بجريانه في شرط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ما مر الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما او خصوصا من الاول قوله وضع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ونحو ذلك وانما يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية ومرجعه الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم اندراجه في عمومها لان الجاهل المقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك لامكن سد باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ففساده واضح لان دلالتها على ذلك انما تتم اذا لم يكن هناك دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد بينا على وجوه ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم قال سئلته عن الرجل يتزوج المرءة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا

انقضت

انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل الصرف بقرينة قوله لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منها معذورية هذا الجاهل في المورد المسؤل عنه بالنسبة الى جهة التكليفي والوضعي والاول مما لا اشكال فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل فيه ويقتصر المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته وربما كان ذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه ويمكن دفع المنافاة بتخصيص كلامهم هنا بالصلوة او بالعبادات او بالجاهل المقصر ولو قيل ان الاصل عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا بما قام الدليل على معذوريته فيه ويعد المقام من الموارد الخارجة عن الاصل بالدليل كان اسد واولى كيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد وعدم كون الاخذ منه في نفسه من جملة شرائط عباداته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عباداته الفاقدة لهذا الشرط حال الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة الى ذلك احتج الاخرون ايضا بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد نوع العمل موافقا لقول المجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد به موافقته للتقليد مقارن فيحرم غيره فعلا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول ونحن نقول الواقعي الثاني في حقه يستلزم اشتراط مطلوبية العمل في نفسه بما مر بقيه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط واجب واصاب احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت وبوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب بدلا او يستحقاه او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يعتبر المطلوب وينتهي كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع بالوقت في الثاني وعدمها فيبعض من الاتفاق الخارج عن المقدور واما بطلان التالي الاول فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل معلوم الفساد واضح لا يشرع لاحد الاخبار عليها واما بطلان الثاني فلان تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب مما انعقدت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعاة واما لتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة ولو بطريق الاحتمال المنافي لقصد القربة فيختار القسم الاول لعدم التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن لها لكن اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعاة اخترنا القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما ويرد ذلك الى سائر موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا بل يجوز ترتب العقاب على الجاهل الغافل بما دل بضرورة العقل والنقل على قبحه وامتناعه ويتحقق صحة صلوة من صادف الوقت مع استجماعها لبقية الشرائط فيترتب عليها ثواب الصلوة الصحيحة واما من صلى قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع ونحوه وربما يطرق الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى ان المفروض تساويهما في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج لعدم مصادفته بوجه تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكروه والجواب ان الفعل انما استند الى الاختيار كان لوازمه مخصوصا بما هو مستند اليه فيكون الجميع اختياريا باعتبار صدوره عنه باختيار الفعل وما دونه فلا يلزم في كون امرا اختياريا ملاحظته حين الاتيان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او تبعا وتساوي العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في العمل المختار الذي هو منشاء لترتب الاثار بل اثار كل عمل من استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب يترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الامارات التي يعتقد حجيتها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي يقوى في النظر ان هنا تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق يثبت اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه لان العامل اتى به برجائه فيوفى ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله تعالى غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان والمخالف وجوب اطاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بفعله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب اما اذا اعتقد التحريم بل لا استحقاق العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس عندنا ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا في الوصل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا في الوصل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون بعدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لها قلنا ان نمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري مؤديا لترتب الثواب فلزومه في المقام لان استحقاق الثواب ليس على مصادفة الوقت بل على العمل المصادف وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريد التاثير باعتبار كونه شرطا في ترتب الثواب بان لا يثاب على الامر الاختياري لمصادفة امر غير اختياري فبطلانه ... العاملين المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا شقا وثانا اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار والاجتهاد مرتبته وقد ... ان قوة العقل

وضعفه وكمال الخالق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو السر غالبا في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه اعمالا واز يدا عمالا فاتضح مما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليها اذا كانت مستجمعة لبقية الشرائط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضيته فوات الشرط فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة ينبع وجوده ثم وقوع الواقع متفرع على اعانة الفعل فاذا كان لو عمل على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبي ووعده على ذلك بدينار خارجية له فاصطاد العبد ارنبا معتقدا انه ظبي امتثالا لما امره به مولاه وصطاد فيها وعاين فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا ثم ويرشد الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق تارك الجهل على غير العمل الذي يدل الجاهل عليه وان اعتقد في فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثاني من الترديد فيهما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة الوقت لكن نفصل بين الذي لم يصادفا الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا بين الذي صادفه فجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه بين كونه مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصادف فيه اقل ثوابا من العالم الذي اتى بالوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن نفصل بين من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اذ ليست معرفة الوقت من شرائطها بل هو واجب اخر وتفصى عن اشكال كون الامر الاتفاقي ورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا وموضع النظر منه غير خفي اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطاعته بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما مر ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها واضحة الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبرة في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد العامل شرعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض بعيد واطلاق القول منه غير سديد ودعوى ترتب عقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة مما يناقض ما حققنا في بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب له نعم يتجه في هذا الفرض دعوى ترتب عقابين باعتبار اخر وهو تشاغله بالعمل التشريعي المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بعض المعاصرين على الجواب المذكور اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا الى فهم العرف فقوله اما اطلاق المنع من الصحة ففيه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن ادلة حرمة التشريع عقلي راجع الى استدعاء الشغل اليقيني للفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقية وفي بقية الافعال متساويان فلا يصح اثبات العذاب والمدح لاحدهما دون الاخر وفيه نظر يظهر مما مر وثالثا بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وفيه ان المجيب انما منع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل او المقصر للوقت والاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخير اذ لا طاعة في مصادفته فيها واما مناقشته في التمثيل بترك الزنا مع خروجها على ما قيل من باب المحصلين لامكان التمثيل بغيره كالمباحات غير مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شيء اخر فالفرق غير مسموع فاتضح مما قررنا فساد الوجوه التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق للواقع ويؤكد ما ذكرنا جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدأ التكليف باخذ مسائلهم من الطرق الغير المعتبرة وهذا امر لا يختص باهل زماننا بل يقطع بتحققه في اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين للائمة ولم يرد منهم امر باعادة عباداتهم من هذه الجهة ولا يرد ذلك على تقديرهم المطابقة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يحصى ولنشر الى جملة من الاخبار التي وعدنا ذكرها فمنها ما روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله افلا صنعت كذا يشعر على عدم الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التشديد ومثله قوله في مجدور اجنب فغسلوه قاتلهم الله الا سألوا الا يمموه ومنها ما ورد في ابن معمر وزوجته استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وجه الدلالة انه تطهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من قوله حين ارسل اليه النبي ودعاه ولما كان عمله حسنا يحب الواقع ترتب عليه المدح ونزل في حقه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرآ من امير المؤمنين فبرئ واحد منهما وابى الاخر فخلى سبيل الذي تبرأ من امير المؤمنين وقتل الاخر فقال اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم يتبرأ كان جاهلا لا يجوز التقية في مثل ذلك بقرينة وصف صاحبه بالفقاهة فانه يقتضي عدم وصفه بها وعمله من غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر ومنها موثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عن رجل اجنب ثم تيمم فامنا ونحن على طهور فقال لا باس به وعنه في الموثق اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلت فما تقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس به ووجه الاستدلال بها واضح مما مر الى غير ذلك من الاخبار واحتج الفاضل المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضي الاجزاء وبان التكاليف انما تثبت على حسب فهم المكلفين ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع وبان تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى محصل لموافقة الواقع فهل المراد به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تعالى او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او واحد المجتهدين وما الدليل على تعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد الاطلاع بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل دليل على ثبوته مع الفوات كالصلوة والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ثم اذ لا تكليف له غير معتقده حتى يصدق تحقق الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص وعموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم ينفيا الا بعد علم المكلف بما تقدم جملة منها والتفريط والجواب اما عن الاول فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا جيء بالمأمور به على وجهه واما لا لتمسك الامر الواقعي والاصل عدم اشتراط ثبوته ولا بقائه والفاعل لفعل غيره وان اعتقد انه المأمور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيهم بالنسبة

الى هذا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضي الاجزاء عنده ظاهرا اذا لم ينكشف له الخلاف فقد مر تحقيق ذلك واما عن الثاني فبان ثبوت التكاليف الواقعية لا يتبع اوهام المكلفين والا لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف الخلاف فلعدم الخروج عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف وظن بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله واما عن الثالث فبان تكليف الغافل بما يوجب التكليف بالمحال اذا كان مطلقا واما اذا كان مشروطا بزوال الغفلة كما هو الشان في سائر التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد نبهنا على ذلك في مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان المراد بما يثبت في الواقع ما تثبت عند الله مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين فاما الذي به المكلف من غير ان يعول على شيء من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن ليميز له ولتنبيه له وخروجه عن عهدة التكليف بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم فانه في مرتبة مع الامكان ومع تعذره يرجع الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد ونسبة جميع الاعمال المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة وما يدل على حجيتها يدل على حجيتها في المقامين نعم يعتبر في الاعتبار الاجتهاد والتقليد المتأخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد مقارن فانهما لا يعتبران بالنسبة اليهما ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ومنه صدق الفوات في حق الغافل والناسي غير جيد ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف والحكم بالمكلف تعلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو في زمن ما وان التكليف في هذا مع فساده في نفسه مما لا يعتقد من العبادة من كان له ادنى دراية فلا يستفاد منها سقوط التكاليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب لبعد سقوط التدارك ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكليف وافادة القرب فعلا للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتفاض جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا لفوائد العمل ثم اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة على شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة مطلقا وثانيا بان ماهية العبادة التي هي منشأ لاثارها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الادلة فلم لا يكون مختلفة بحسب معتقد الجاهل ايضا وهل المستند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف بالنسبة اليه ايضا هذا محصل كلامه اقول اما الايراد الاول فغلط عدم وروده على الفرق المذكور لان قضيته فرض مطابقة عمل الجاهل الواقع بغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة واما الثاني فلا خفاء في سقوطه لانا نختار القسم الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب وغاية ما يمكن توهم وروده على ذلك لزوم كونهم ممتثلين بعدم الاتيان بالماهية الواقعية وعدم استحقاقهم للثواب على عبادتهم الغير المطابقة او وجوب التدارك بعد انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر الجهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا معتذر فيه وبدونه لا يجب التدارك كما سبق تحقيقه ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها او لا كما اذا ترك السورة معتقدا عدم وجوبها وفساد دعويه في القسم الاول معلوم بالضرورة ولظهور مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى به بنية التبليه ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزئه ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم واعلم انه قد يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل الى الاخذ بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد لانها انما تنفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا ثبوت كل منهما في ترتب الحكم المذكور وعدم الموالاة فلولا استقلال العمل بغيره لانه عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لانا نقول لا ينافي اعتبار الاستقلال لعدمه بقاء الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالي الذي عمل بغير دلالته لا استبعاد الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون نفي اعتباره لعمله من غير دلالة ولي الله اليه تأكيدا لما ذكره اولا من عدم موالاته له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما لم يثبت ظهوره وهو ممنوع سلمنا لكن نقول المنفي نفي استحقاق الثواب لا الدلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل البحث لا عدم ترتبه تفضلا سلمنا لكن لابد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالته على المطابقة جمعا بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليها ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها طرقا معتبرة لامتناع كونه حينئذ مكلفا بغيره فذلك عمل الولي بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة عنده عامل بدلالة الولي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة

فصل

تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالشرع كصحة العقد وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اعلى الغيب

التكليف لا

في المولى الذي لا يكون عمله بدلالة الولي اليه

الفرق بين

الشرط

في تعارض الدليلين

سمعيا لاداته الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا
للقطع بمودبهما بالفعل سواكانا عقليين او سمعيين وكان احدهما عقليا والاخر ... ولو فسر الدليل القطعي بالفعلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الثاني والدليل الظني تابع
بالثاني فيخرج الكلام الثاني بالنسبة عن محل البحث اذ لا تعارض عنده حينئذ ... وقوع التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والاخر
الفعلي والثاني لو وقوع التعويل على كل منهما في الجملة صح في تحرير المقام ان تقول الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا
ظنيا بتبع القطعي يانكانا ظنيين ... الفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكذا لا يكون في قطعي وظني
لاستغناء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين ويشكل عليه بان الظن كما لا يجامع القطع بالخلاف كذا لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول
الفعلي وفي الثاني ما يعم الثاني لكن يتشوش معه نظم التحرير وكيف كان فصور التعارض في الصنفين الظنيان الشانيان والظني الفعلي والشاني ويعتبر في المتعارضين تنافي
مقتضاه بحسب طرف الحكم فلو انتفى الثاني فيه لم يتعارضا كما لو كان ثبوتهما حكمين ظاهرين غير متنافيين في الظاهر ... احد الاخبين على مراعى ذوجة الاخرى مع
انكارهما وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما يحتاط بعد حكم الثاني بالجمع بينهما وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ و
المنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم ورود الناسخ قطعية
واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا مركبا فينكشف بورود الناسخ خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيان بالقوة اعني ما
من شانهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة الحيرة وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدهما
مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الاخر ومما قررنا يظهر الكلام
في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما بالامارتين فان اعتبر الظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في
القطعيين وان اعتبر ظنيين شانيين او احدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ لا غرض لنا بالبحث
عما لا تعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان
رواية عن المعصوم ومن هذا الكلام فيها وقد تكونان نقلا عن اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد الارض وقول الاخر بانه التراب فح فان كان لاحدهما مرجح تعين
الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال به منوطا بفعل الباقي او علمنا اصل التعبد بذلك
الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح محله والا فان كان بينهما عموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا بفعل
والاتيان بالاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ايضا ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع تعذر ما يقتضيه الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية
الباقي فالوجه التخيير ايضا وان كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ايضا ... ووجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة
من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين بنجاسة القبلة بجهتين متخالفتين فح فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والا فمقتضى الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة
منتظر الى الجهتين ما لم يتعينا ولو قيل بالتخيير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان روايتين عن الحجة في الحكم بالتخيير
التكاثوء مطلقا كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانها موكول الى كتب الفقه واما الثاني اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد
ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة ومنعه اخرون والظاهر ان النزاع في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فمرجع كلام المانع الى منع كونهما او احدهما امارة
واقعية واما تعارض ما هو امارة عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد يظن ان الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا
والا لزم تحقق مؤديهما فيلزم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها امارة
الامارة وضعها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه وانما الخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان
الامارة عند الامام دليل وامارة ام مقطوع به مع انها قد تتخلف عن مؤداها وانما الفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد
لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجيتها لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتاخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز تبليغ الشرع الى
العباد بلفظ يؤدي الى حصول امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احديهما امارة عند
التعارض وهذا في الحقيقة انكار للعيان وفساده مما لا يحتاج الى البيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله تعالى ان يعصم الرواة عن السهو ونقل الخطاء
ولا يغير الواقع على وجه يقتضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما من حيث الوصف لا من حيث الذات
كما يدل عليه حجتهم الا ان بعضهم يصرح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان
فرض عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصوله مدركا اليه اذا تقرر هذا فالحق عندي ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا ان ما تمسك به المانع على المنع وعدم تمام دليل
عليه سوى وضعه عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل بها الا ان وجوب العمل بكل
منها على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل واحدة منهما لا على التعيين جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا الا على التعيين قيد للحجية
معناها وجوبا لعمل بمقتضى مؤديها الى الحجة لان الحجية صفة معينة يمتنع قيامها بغير معين وان اريد تعلق الحجية بكل واحدة من غير اعتبار تعينها كان في معنى حجية
كل منها على التعيين فيلزم التكليف بالمحال وتوضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير احتج المانع بانه لو جاز ذلك شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال
او ترك العمل بهما لزم العبث في وضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث او يعمل باحديهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير
مرجح وهو باطل والجواب عليه ان قوله في الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يلزم العبث في وضعهما انما يتجه على تقدير نفي وضعهما وحجيتهما معا في صورة التعارض الا مط
وقد نزلنا كلامهم عليه لا ما ينافيه كما لا يتعرض لحرمة الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة التي لا يعلم بها الكفاية ما ذكرته من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم
استقصاء الادلة لا سيما مع سبق التنبيه عليه الجواب انا نختار وجوب العمل بهما على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولزوم التخيير ولعن وجه
ولا خلو وضع احدهما عن الفائدة

المجتهد للعمل باحدهما من حيث كونهما دليلا للمسألة وانه بينهما بل المرجح خارجية كما في ترجيح العمل ببعض افراد الواجب التخييري مع انتفاء المرجح من حيث الوجوب
والامتثال ويبقى في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا منعه عقلا ايضا الظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق
على جوازه عقلا وحصروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه امكان على خلاف الحكمة او عدم القطع بامتناعه
كما هو المعتبر في العقليات وبمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظن بعدمه كما عليه المدار في الشرعيات

القول في التعادل والترجيح

ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة
الى ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان
من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال
قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان
عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان
وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى
امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه
باحد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منها وجوب الاخذ بها وان تجردنا او احديهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه
منها ان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى الحاكم الشرعي وليس وظيفتهما النظر في حجية الحكم كما دلت عليه الرواية وانما النظر فيها شان الحاكم بل المدعي او راجع الحاكم
المنصوب الزم المنكر بالحضور معه فيمضي حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في زعمهما ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي عن ذلك بتنزيلها على
احد الامرين الاول ان المراد بالحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة في عقار فباع احدهم نصيبه منها فاراد المشتري من بقي منهم
حق الشفعة فانه يتعين عليه بتقليده وراجع الشريكان من يثبتهما منه فاراد رفع يد المشتري بتقليده في هذه الصورة يلاحظ المرجحات المذكورة في اختيار احد الحكمين
ويشكل بان هذا التنزيل لو تم لوجب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد في سائر الاحكام مطلقا او مع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا ونادر مكن تخصيصها بما يؤدي
الى التخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان يقال لما كان الاخذ بفتوى الرواة المجتهدين في الصدر الاول لعله بالاخبار وانهم امروا اولا بالاخذ بقول
الاعدل والافقه منهما فان تساويا في ذلك نظر في روايتهما واختير ما هو الارجح المشتمل على احد المرجحات المذكورة ومع عدم المرجح فالتخيير الثاني حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم
فيختص من الخصوص دون المنصوب خصوصا او عموما وح فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع عدم رضاهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه
منها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح
لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليه غالبا لا سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا مدح من تنبيهه عليها ليتردد
يوافق ولا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اختيار كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة واخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة
في الترجيح وانما الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع وجوب التنبيه على ذلك مع ان اطلاع الحاكم
على الرواية المعارضة لما يعمل به عند غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده لجواز قصورها في نظره عن المعارضة بتنزيله ايا ها على ما لا ينافي ما عمل به لاختلاف
الافهام في فهم مداليل الكلام او لوجود مرجحات ظهرت له بالتتبع من رجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان ومن هنا ترى ان بعض الاصحاب يحكم بشهرة
في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها على خلافه وبعضهم يعدل بعض رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى
المرجحات عند اختلاف الحكمين غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو
من مساق الرواية مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة وقد مر وعن كتاب الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله
قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامر بالعمل به والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسال عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال
اعمل بما فيه خلاف العامة وعن علي بن الحسن بن الجهم عن الرضا قال قلت يجيئنا الاحاديث منكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقس الى كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان
كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما
اخذت وعن ابن جمهور في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سالت الباقر فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان
فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالفه فان الحق فيما خالفهم
فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال اذن فارجه
حتى تلقى امامك فتساله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه
والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروي في عيون الاخبار عن الرضا
انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب
وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي

كتاب التعادل والترجيح

وامره وما كان في السنة نهى اعافه او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا
وبايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه
بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث
يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا فالذي جاءكم اولى به وعن القطب الراوندي
في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه فيها عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان بعد ذكر السؤال والجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا
انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول
يجري هذا المجرى وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن الصادق عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم
فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال أرأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال رحمك
الله ومنه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال انا والله لا
ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه وفي حديث آخر خذوا بالاحدث وعن الحارث عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده
فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل و
اقرب الى الرشاد والصواب مما علمتم منا فانحلوا كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوني هنا نحل واسهله وارشده
والحاصل ان كل ما يرد منه عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره تعليلا في قوة الاستثناء واستظهر بعض الافاضل ان يكون المراد اسندوا الي من الاحاديث المنقولة
الي ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخير فهذا مع مراعاة موافقته للكتاب
او يكون المراد انه لا يظهر لها الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله عليه السلام فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبوا الي ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل
وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما يؤكد الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف انه يضرب
به عرض الحائط وانه لا يؤخذ به وانه يرد فانه وان لم تكن مورد ها مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تناولها من جهة العموم والفحوى والاظهر انها اما ان يخص
بصورة التعارض او يكون المراد مخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية
علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فاستفته في امرك
فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا
اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقيته او الاشهرية او التأخر ورودا او الموافقة للكتاب او السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة او الاحتياط او المخالفة
لاخبار العامة او فتاويهم او ميلهم رجح على المجرد منها والمشتمل منها على متعدد منها يرجح على المشتمل منها على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية في الرواية والفتوى
والظاهر ان المراد بالسنة النبوية الغير العامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة وتخصيص الترجيح بكل من
صورتي الموافقة والمخالفة بصورة الظن او يحمل اخبار العامة على ما لم يكن بثبوته ومنه بعيد واختلافها في ترتيب الوجوه ذكرا يدل على عدم ترتيبها حكما وان كان تقتضيه الترتيب
خلافه ويخلو بعض عن بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه الوجوه تعبدي ولولا افادتها ظنا مخصوصا او دائر مدار حصول
الظن المطلق بها حتى انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك مرجح آخر اقوى منها عول عليه دونها وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن دلالة فحواها
على اناطة الترجيح بالظن ولا يقدح ضعف اسانيد كثير منها لانجبارها بالعمل المفيد للظن بمضمونها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة من الاخبار يوجب التعويل
على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتأخر ورودا في حقنا غالبا كما سننبه عليه وليس في الاخبار تعرض لتعارض الوجوه ويرجع فيه الى ما مر في غلبة انسداد
باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة اقوى من غيرها من تعليله بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة ما سبق ولو انتفت تلك الوجوه وتكافأت
فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام شبهات لا بأس بذكرها والتنبيه على دفعها منها ان الاعدلية والاصدقية
والاورعية قد اعتبر في بعضها اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء
بأحدها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل آخر ومنها انا لو رجحنا الصدق لا يستلزم ما نرويه
الحديث الى الواقع بل الى الصدق والمقصود في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدق يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظن لان النقد على خلاف الظاهر ولهذا لا
يصار اليهما من غير شاهد ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت لقطعيته فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم وان كانت لظواهره المختلف
فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التأكيد الشديد بان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تقييد الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند
من منع حجية ظواهر الكتاب لعدم وضوحها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب التي لها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه ثم ان كان
ذلك بالنسبة الى الآيات الدالة على اصالة البراءة والاباحة فهو وان تكثر فرعهما في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التأكيد المذكور بل يجوز مخالفتها بخبر
الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وفيه ان المستفاد من اخبار العرض تطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في اياته والتدبر فيها بما يحتمل
تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق احدهما بالنص او الظهور اخذ به وترك الآخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم مذكورا

في نص

في نص الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قارب زمانهم حيث ان المباحث الفقهية لم تكن عندهم مدونة ولا امارتها محررة
ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة الى من عرف ظهورها لا يتأمل فيه وما اشتملت عليه من التشديد والتأكيد لوجوب العمل
بظاهر الكتاب كصريحه واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك بالنظر الى صريح الكتاب ايضا نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التأكيد والتشديد في الرد على
الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نفس المفتي بالشك مع ان احتمال المخالفة هناك اظهر ولا فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجية
ما فسر منه خاصة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان موافقة احد الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما يتناول ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية
الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه
به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى ان الكتاب يشتمل على احكام قليلة جدا ممنوع لاشتماله على عمومات كثيرة
سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء وحلية البيع وحرمة الربوا ولزوم العقد وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران
وكان احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربوا او لزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات ودل الآخر على خلافه رجح الاول لموافقته
لظاهر الكتاب اما الآيات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل
في وجه واما اذا تعارض الخبران في اثبات براءة او اعتبار او نفيها في خصوص مقام فعرضهما على تلك الآيات غير مجد لتغاير المقام نعم لو عمم العرض على الكتاب
العرض على الدليل المستفاد منه امكن التمشي لكنه بعيد ومن منع حجية اصل البراءة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك مع رد الرواية فان نفي الحجية لا
يستلزم رفع المعاضدة ولو سلم فلزوما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك ما يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم بيان الاحكام
الشرعية كثرت مواردها او قلت وكذا لا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه في دفع كثير من
التوهم بين اخبار العرض ومنها الامر بالتخيير بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره وفيه ان تلك الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرجحات
جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا يثبت باخبار الآحاد لانها لا تفيد العلم وفيه ان الظنون التي يثبت بها
الدلائل العلمية معتبرة في الفقه والاصول كما ان الظنون التي لا ينتهي اليها لا تعتبر في شيء منهما ولا ريب ان المرجحات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار المذكورة وغيرها
وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به

فصل

كما يقع التعارض بين الاخبار وبين الاخبار وغيرها كذلك يقع التعارض بين
الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الآخر على وجه يساعد عليه العرف لا اعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على الوجه المقبول
هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال لعدم احدهما الى الآخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد التقية حيث
فيه هذا الاحتمال وان لا يكون بعيد عن الطبع فيقع في اللغو بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب اللغو فقويه
واما راه التقية وجب تقديم الامر الاول لما تعدد الوجوه وتشابهها او لاحتمال التقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع او ينتفي
الثاني بحيث لا يكون عدم صحة صدوره ابعد من وجه الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو ان لم
يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي حتى حققنا وجوب التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده ما عن الاعتبار فان الجمع
الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر من الطرح فيجب الاخذ به لما مر وقال في عوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا
البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما
امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما
ترى صريح في قيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية
فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية ما لعدمه
لها وهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ويرد بان اولوية العمل بالاصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا من دليلين
لا من دليل واحد لاستلزامه طرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلاثة وفي الكل نظر اما في الرد فلانه يتخلف مصادرة لان الكلام
في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به في توجيه الدليل واما في الايراد فلانه لا يجري في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال
فان في الجمع ح ايضا عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد بان ذلك حاصل على تقدير
ترك الجمع فلا وجه للترجيح ويجاب بما يعرف مما يأتي واما في ما اثبتنا فلان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ
لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل
بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير مبينة ولا بينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها فقد يستدل
ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما ما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد فقال ان المراد بالامكان
الامكان بحسب متفاهم العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يرد عليه انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الآخر مع امكان الجمع لزم
الترجيح من غير مرجح ويرد بها انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الآخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالآخر اولى من العكس لا
نه قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلنا لا تصلح تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا
تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه على الخاص لضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا بد

عليه

عليك ان هذا التعليل قاصر عن افادة المقصود لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا والبناء على عدم حجية كليهما والافتقار بوجه المرجح التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض ملاحظة المرجح والا فقد بوجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضوع مغاير الموضوع الاخر فالعلاج باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اقول قد عرفت مما قررنا سقوط الايراد واما ما وجه به كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ان يعلل بان مراعاة المرجحات على وجه منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند معارضة خبريهما لخبريهما وحمل خبر الامر او النهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة لو في الفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا قديما وحديثا وعرفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متاخري المتاخرين حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبريهما الخبر الرخصة لانه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها ثبوت الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح المخالف وضعفه واضح اما اولا فلو ورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايضا واما ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي وكذا ان الظاهر منها عند صورة العلم بورودهما او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب وحينئذ فلا مساس له بمحل البحث وفي بعضها احديثان متعارضان او متخالفان والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حمل المطلق على الفرد الكامل ولو بمساعدة فهم الاصحاب والاستفاء الجابر لها في غيره فيقتضي العمل على مورده او تعدد العمل بالاطلاق فلا يعمل به في محله وفي رواية القيود دلالة على ذلك من التتبع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مر بيانا وجوب التعويل منه على الظن والخبران المتعارضان اذا نجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصار اليه وان امكن في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتقاضيين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة وحمل الامر على الاذن اعني الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا يساعد عليه فهم اهل العرف ولا يتبادر الى افهامهم عند توهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحامل مستبعدة فالظاهر انه انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهمه بعض ذوي الفطرة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستناد الى ما كان يتوهم من لا خبرة له بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام انما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزية قوة في الخاص بحيث يصلح مبلغا ومن هذا انظر تقديم الاكثرين لعموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط مالك الامة في نكاحها على وجه العموم على صحيح سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال المحرمة بدون اذن اربابها مع ورود في الكتاب بورود المخصص في خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا من تناول الثمرة بدون الاذن في مسئلة المارة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان عاضدها بعض الاخبار ايضا ومن على تلك الحالة في نظائره واعلم ايضا ان المعتبر في مقام التعارض عام مدلول اللفظ ولهذا جعل الخاص والعام المتعارضان وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى لانه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص احدهما بالاخر يستدعي مرجحا يعين المراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس باولى من تخصيص الاخر به فلو اعتضد احدهما بشهرة الفتوى او بدليل لفظي مؤكد لعموم احدهما اتصل بالعام او انفصل عنه او كان عموم احدهما موافقا للاصل او الاحتياط حيث يعتبر بالتخيير فكما يصلح ذلك مرجحا للارادة يتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يتجه في مقام العمل الاخذ بما يوافق احدهما اخذا باقوى الدليلين الا انه لا يكون مرجحا دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل ومخالفة العامة ونحو قوي فان ذلك بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مر واعلم ايضا ان المعتبر في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوى معه الظن بصحة صدور الخبر وهذا المعنى قريب الى مساق الاخبار الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اختلافها في ذكر المرجحات وترتيبها على وجوب الاخذ بها تعبدا لعله بعيد لا يكاد يظهر ثمرة للوجهين اذ المرجحات المذكورة فيها منصا او ظهورا من اعدلية الراوي واوثقيته وافقهيته ومن موافقة الكتاب او السنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما ومعاضدته للشهرة فتوى ورواية او للاحتياط ومخالفته لمذهب العامة ولما هم اليه اميل اقوى من سائر المرجحات التي نذكرها في الباب اما اذا تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها ما المنظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر على ما فرضنا لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو فرض وقوعه فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يرجع الى الظن بالدليل فلا يتوهم التنافي بين الظنين ويدفعه بعد الموضوع ولهذا نقطع بسقوط الدليل ونظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان وقد فصل الفاضل المعاصر في ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض بان الاول خاص لا ينافي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني عام لدلالته بالعموم على ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لا ينافيه المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد اختيار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدق فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان ما دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظن فانما تعويل العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني وقد اعول في حجية خبر الواحد بالاجماع والاية بانهما بعد تسليم مساعدتهما على اثبات حجيته انما يثبت

حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج هنا وهي متعارضة ولا سبيل الى اثبات حجيتها لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجع بعضها بتلك الاخبار مع تطرق المنع الى عمومها لذلك ربما يوجب الدور وان رجح لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خبر وهو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه اقول اما ما ذكره من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل فقد سبق منا في مسلك السداد وما يتمسك اليه من الوجوه منضحة الفساد اما الاول فلان الغرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص في ان كلا منهما ظن خاص متعلق بحكم شرعي مجرد كون دليل الاول عاما غير قادح في مقاومته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورد الخاص ولئن منع حصول الظن خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بانه ظن اقوى من الاول مع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد ينعكس بان دعوى ترجيح الاول فيبطل اطلاق دعوى الترجيح واما الثاني فلان المعتبر في باب التراجيح ما هو اقرب الى الواقع عندنا لا عند المجتهد فلا منافاة في اعتباره لامارة خاصة مخالفة لظن المجتهد فظنون المجتهد ان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب عنده لدليل دل على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما وبشهادة العدل الواحد الفاسقين وان افادا ظنا اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وامكان مؤداها موهوما في نظر العامل بها الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعى ثبوته في المقام وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان لكل امرئ اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه في التراجيح فيما هو اقرب الى الواقع عندنا ايضا لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما يرشد اليه تشريع الاصول الظاهرية وامثالها لو سلمنا واما الثالث فلان انسداد باب العلم في الاحكام الفرعية انما يقتضي حجية ظنون خاصة منها وهي الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها وان كان ظنا اذ الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لان هذا هو القدر المتيقن من دليل الحكم ثم هذا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخص بل مختص بعنوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يحوم ما به لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم فاذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لا في حجية الظن بها وعدمها بل التحقيق ان نقول حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام الاصولية والفرعية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بانا قد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة وتحصيل العلم بانا قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل لنا الى معرفة تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كما زعمه فقد مر تحقيق ذلك ثم ما ذكره من ان اخبار العلاج متعارضة يبتني على وجه يتعذر الجمع بينها ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة من المرجحات وان ذكر بعضها في بعض وترك في اخر وقدم ذكره في بعض واخر في اخر وكذا لا منافاة بين الامر بالارجاء في البعض وبين الحكم بالتخيير في اخر لامكان حمل حديث الارجاء على زمن ظهور الحجة كما يشير اليه لفظ الارجاء او الامر وما دل منها على تعيين تقديم بعض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المتتبع فيفيد الاخر بصورة عدم المرجح مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول الى الامام وتعسره او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاخبار على نحو ما ظهر فلا حاجة لنا الى البناء وجمع بينها

فصل

اذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار وغيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاسناد فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى فخبر العدل والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما وخبر مظنونهما بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من عدله اثنان فصاعدا يرجح على خبر من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او وثقه الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يضايق في امر العدالة على خبر من عدله او وثقه غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ومثله الكلام في الاضبط والضابط وكذا لو كانت تزكية احدهما مبنية على الاجتهاد والاخر على النقل او استندت في احدهما الى نقل اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استندت في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما الذكر سبب معتد به وما لا يتعرض له في الاخر ويرجح خبر الموثق خصوصا على الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح والصريح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن اكد توثيقه على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى طريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواية منه مقبولة او خالية عن التخليط على من لا يكون كذلك ويقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ والرافع للوثوق بالاتصال او السند ويستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او موهومه وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن على سقيمه وذكي الطباع على بليده وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منهما على المنفرد باحدهما ومن يتعين ان يكون هو الثقة على من يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن ارجاعه الى الاعدلية الثاني الترجيح بكيفية الرواية فترجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ومن استند الى طريق اقوى كالتحمل لها اعلى من استند الى طريق اضعف كالتحمل لها حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها احدهما في مثل صحيح او جمعه والاخر في غيره او قال احدهما سمعت من فلان وقال الاخر من بعيد او ذكر احدهما في زمان او مكان يشتد فيه التقية والاخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة لئلا يعلم من تبع العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كقراءة الشيخ عليه والاخر بطريق اضعف كالاجازة له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل وعن تحملها قرينا كقوله سمعته منذ سنة على من تحملها بعيدا كقوله سمعته منذ عشرين سنة ولا يلزم من سبق الاول لسنده كون القسم الاخير لجواز المنافاة والعكس وذلك لاحتمال تجدد النسخ ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا بحجية المقطوع

والمصطلح بعنوان القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام ع بعنوان صريح على من ذكر بعنوان ظاهر كالعالم والفقيه ان ادرج بقوله ع لجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب معولا على الظ ويرجح المسند على المرسل حيث نقول بحجيته كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساواة مراسيل العدل لمسانيده كما نقل عن عبد الجبار محتجا بان العدل لا يرسل الا عن ثقة منقح الفصل الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورود فاذا علم ان احد الروايتين متقدم في الورود تعين العمل بالمتاخر لانهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة نبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار ع كان احدهما للتقية او الانقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى يتعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة يتعين العمل بها ايضا من باب التقية او الانقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان التقية او الانقاء في العمل بها الى ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الامر بالاخذ بالاحدث لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للانقاء فالوجه عدم الانقاء على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة ع ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض الرابع الترجيح باعتبار المتن وهو امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم زمن الصادقين او المشتهر بينهم او خالف قول اعرفهم او من كان في البلد ع على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية او القول الغير المشتهر بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في بلده ع وما خالف قول من كان في بلده ع غالبا على قول من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره ع او فاق حكمه غالبا على قول من قل معاصرته له فيها ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام الذي نسب اليه الرواية وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان للاخذ بخلافهم وجها اخر غير وجود الموافق على سبيل التقية وهو ان المخالفين لحول عقولهم وانهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يتصور غالبا الا الباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي ص من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد عنادا لاهل الحق كالخوارج من المخالف لاقلهم عنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام المعصوم ع بخلاف الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم ع لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فمرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللا بانه ص كان مخصوصا من الفصاحة بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح ورد بانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا دعوى اختصاص الافصح به ممنوع اذ الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ومنها ان يكون احدهما مشتملا على اسلوب كلام المعصوم ع الذي ينسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والادعية الماثورة عن الائمة والزيارات الواردة عنهم ع جلي غالبا وبالنسبة الى غير ذلك لا يخلو من نوع خفاء غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا تفتقر في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة الشرعية والعرفية على اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق المجاز ان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه المجازي فلا رجحان للحقيقة عليه كما لا رجحان للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغة مجازات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو احتمل اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص على العام المخصص لكونه باقيا على حقيقته بخلاف العام المخصص ويشكل ايضا فانا لا نسلم بان العام المخصص قد يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس لان العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص اذ شيوع التخصيص يابى عن وضوح دلالته على العموم الخامس الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب وسنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لا يقال الحجة اذن في الدليل المعتبر لا في الخبر المعتضد به لانا نقول تعدد الدليل مما لا اعتبار عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة احد المتعارضين فيضعف معارضه عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضة المعارض كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضتهما وانه معه في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة واصل العدم ويسمى المقرر اذا عارض المخالف له ويسمى الناقل ففي الترجيح قولان فقيل يرجح المقرر وبني على تقدم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما مفيدا لما لا يثبت الا به ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه ورد بمعارضة غلبة المقرر في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يحتمل حاله به وقيل بترجيح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر لحمل كلام الشارع عليه وليرجحان التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لان الثابت بحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل ورد الاول بانه انما يتم اذا علم تقدم المقرر واما اذا علم تاخره فلا اقول ويرد عليه ايضا ان مرجعه احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول ابعد كونه ابعد من ارتكاب التاكيد مع ما فاذا ذكره في الوجه الثاني والثالث كر على ما قررناه ورد الثاني بانه مع تسليم ان النسخ الاقوى وهو لان العقل والنقل بالاضعف وهو لان النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان رفع الحكم العقلي اللازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجعة الى اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية فينبغي التفصيل باعتبار صورتي العلم بالتاريخ وعدمه فيؤخذ بالمتاخر مع العلم ويجعل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار الماثورة عن الائمة ع فلا يجري عنه فالوجه العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل ولا ترجيح للناقل لكونه اولى من حيث كونه تاسيسا مما لا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد بالمرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الظاهر التي يعبر عنها بادلة الفقاهة كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك لان هذه

المرجحات

مرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فوزان هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد المتكافئين فانا لا نسلم الاخبار لا تفيد الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة بل بمجرد وجوب العمل بالمقتضي ويمكن ان يوجه بانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما ومنه يعلم فقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله ع ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وكلاهما ضعيفان اذ لا ضرر مع البيان والظ من اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعتباريهما لا احتماليهما ويرجح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانبه لذلك ومنه ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة والاخر في غيرها كالمحاسن ومثله ما لو وجد فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتياط على ما لم يعتضد به وجه قوي كما تدل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في حرمة شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف سنده وعدم الجابر وهذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب والحديث المأثور عنهم ع على غيره وله وجه ولا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره لوجه من التقوية عليه اما اذا تعارض المنصوص وغير المنصوص مع مثله رجح الاقوى كما سلف هذا وقد يجوز وجود المرجح بصورة التكافؤ فليتخير بالتخيير او التوقف قياسا له على الشهادات المتعارضة حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا والمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه ثانيا ولقيام الفارق ثالثا وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نص الشارع له مرجحات ونص على اعتبارها فالفارق

ومكافئا

فصل

تنبيه اذا تعارض الخبران وفقدا المرجح اصلا او لوحظ مثله في الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لتعلقها اما ان نزل على التوقف في الحكم الواقعي وتعتبر الارجاء بالنسبة اليه ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او ينزل على صورة التمكن من الرجوع الى الامام ع ومحل اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه ع كما هو ظاهر قوله في رواية سماعة فهو في سعة حتى يلقى امامه وقوله ع في رواية اخرى فردوا الينا علمه وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب ومن حمل اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح والعمل بالراي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين بالترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى قضاء انسداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على وجوب شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته لواجب والاخر على مانعيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي ره انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظ لانه ره جمع مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرها من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال يجب التوقف في الثاني عن الافعال الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين وتقييدها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الادميين جمعا وهذا الجمع ايضا كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في غوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وحمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد كسابقه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين

هذا غاية ما اوردنا بيانه وقصدنا في سلك التحرير تبيانه
والحمد لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا و
الصلوة على محمد وآله
اجمعين

در عهد دولت جاويد مدت قاهره سلطان السلاطين والخاقان بن الخاقان ابن الخاقان ناصر الدين
شاه قاجار خلد الله ملكه وسلطانه ودر زمان وزارت نواب اشرف امجد والا اعتضاد السلطنه وزير علوم وصنايع
ومعادن وتجارت عليقلي ميرزا دام اجلاله كه امور دار الطباعه هاى دار الخلافه ناصره وساير ممالك
محروسه ايران كلا مفوض ومحول بايشان است بسعى واهتمام عاليجناب آقا ابو الحسن وآقا محمد علي
در كارخانه عاليجناب آقا كربلائي محمد قلي وكربلائي محمد حسين سمت انطباع يافت في سنه ١٢٨٦

خلقه من رزق ابليس قيل وكيف يا رسول الله قال لما اهبط الله عز وجل آدم وحوا الى الارض اهبطهما كالفرخين المرتعشين
فعدا ابليس الملعون الى السباع وكانوا قبل آدم في الارض فقال لهم ان طيرين قد وقعا من السماء لم ير الراؤن اعظم منهما تعالوا
فكلوهما فتعاوت السباع معه وجعل ابليس يحثهم ويصيح ويعدهم بقرب المسافة فوقع من فيه من عجلة كلامه بزاق فخلق الله
عز وجل من ذلك البزاق كلبين احدهما ذكر والآخر انثى فقاما حول آدم وحوا الكلبة بجدة والكلب بالهند فلم يتركوا السباع
يقربوهما ومن ذلك اليوم الكلب عدو السبع والسبع عدو الكلب علة خلق الذر حدثنا احمد بن محمد بن عيسى العلوي الحسيني رضي الله عنه
قال حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسباط قال حدثنا احمد بن محمد بن زياد القطان قال حدثني ابو الطيب احمد بن محمد بن
عبد الله قال حدثني عيسى بن جعفر العلوي العمري عن آبائه عن عمر بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب انه سئل مما خلق الله عز وجل الذر
الذي يدخل في كوة البيت فقال ان موسى لما قال رب ارني انظر اليك قال الله عز وجل ان استقر الجبل لنوره فانك
ستقدر على ان تنظر الي وان لم يستقر فلا تطيق ابصاري لضعفك فلما تجلى الله تبارك وتعالى للجبل تقطع ثلاث قطع فقطعة
ارتفعت في السماء وقطعة غاصت تحت الارض وقطعة بقيت فهذا الذر من ذلك الغبار غبار الجبل علة خلوق الوجه من
غير كبر حدثنا احمد بن محمد بن عيسى العلوي الحسيني رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسباط قال حدثنا احمد بن زياد القطان
قال حدثني ابو الطيب احمد بن محمد بن عبد الله قال حدثني عيسى بن جعفر العلوي العمري عن آبائه عن عمر بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب
عليهم السلام ان النبي صلى الله عليه وآله قال رأى عيسى بن مريم عليه السلام امرأة يتضاحكان فقال لها اراك شابة قال يا نبي الله هذه
امرأة يدبرها باس صالح ولكني احب قرابتها قال فاخبريني على كل حال لما شابها قال هي خلقة الوجه من غير كبر فقال لها
يا امرأة اتحبين ان تعوذي ماء وجهك طريا قالت نعم قال لها اذا اكلت فاياك ان تشبعين لان الطعام اذا تكاثر على الصدر
في الفك ذهب ماء الوجه ففعلت ذلك فعاد وجهها طريا علة علامات الصابر حدثنا احمد بن محمد بن عيسى العلوي
الحسيني رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسباط قال حدثنا احمد بن محمد بن زياد القطان قال حدثنا ابو الطيب احمد بن محمد بن
عبد الله قال حدثني عيسى بن جعفر العلوي العمري عن آبائه عن عمر بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب ان النبي صلى الله عليه وآله قال
علامة الصابر في ثلث اولها ان لا يكسل والثانية ان لا يضجر والثالثة ان لا يشكو من ربه عز وجل لانه اذا كسل فقد ضيع
الحق واذا ضجر لم يؤد الشكر واذا شكى من ربه عز وجل فقد عصاه العلة التي من اجلها صارت همة النساء في الرجال
حدثنا ابي رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن يحيى الخزاز عن غياث بن ابراهيم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ان المرأة خلقت من الرجل وانما همتها في الرجال فاحبسوا نساءكم وان الرجل خلق من الارض فانما همته في الارض
العلة التي من اجلها جعل الشهادة في النكاح حدثنا محمد بن الحسن رضي الله عنه قال حدثنا ابراهيم بن هاشم عن ذكره
عن يونس بن ابي منصور عن محمد بن عطية عن زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام انما جعلت الشهادة في النكاح للميراث العلة التي من
اجلها حرم الجمع بين الاختين اخبرني علي بن حاتم قال اخبرنا القسم بن محمد قال حدثنا حمدان بن الحسين عن الحسين بن الوليد عن
مروان بن دينار قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام لاي علة لا يجوز للرجل ان يجمع بين الاختين قال لتحصين الاسلام وفي سائر الاديان
يرى ذلك العلة التي من اجلها نهي عن تزويج المرأة على عمتها وخالتها حدثنا علي بن احمد قال حدثنا محمد بن
ابي عبد الله عن محمد بن اسماعيل عن علي بن العباس عن عبد الرحمن بن محمد الاسدي عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
قال انما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن تزويج المرأة على عمتها وخالتها اجلالا للعمة والخالة فاذا اذنت في ذلك فلا باس حدثنا
ابي رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا احمد بن محمد عن الحسن بن علي بن فضال عن ابن ابي بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر

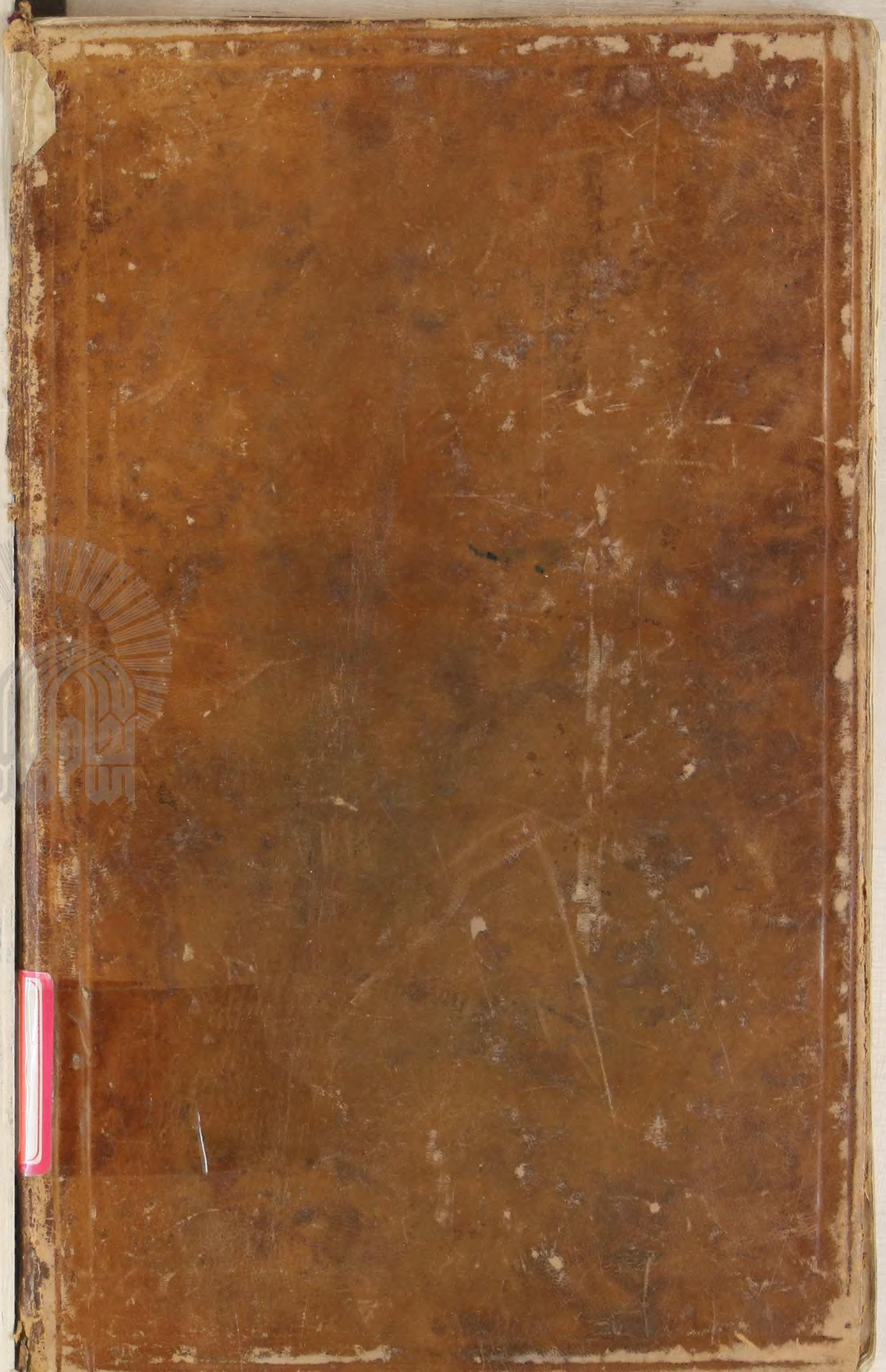
باب دويست و پنجاه و سيم

باب دويست و پنجاه و چهارم

باب دويست و پنجاه و پنجم

باب دويست و پنجاه و ششم

باب دويست و پنجاه و هفتم

باب دويست و پنجاه و هشتم

قال